

Hiszbach, Karl
Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden?



Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden?

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

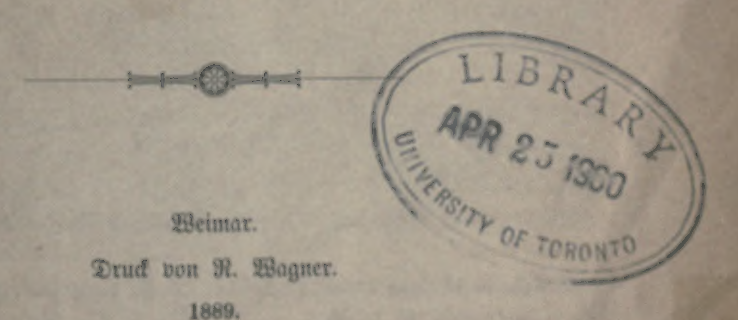
bei

der philosophischen Fakultät der Universität Jena

eingereicht von

Karl Hitzbach,

cand. theol.



Weimar.

Druck von R. Wagner.

1889.

Es ist kein neues Unternehmen, einen Ausgleich zwischen Spinoza und Leibniz zu versuchen; es ist vielmehr ein solcher Versuch seit dem vorigen Jahrhundert zu wiederholten Malen gemacht worden. Wir erinnern hier vor allem an Moses Mendelssohn, der in dem ersten seiner philosophischen Gespräche die prästabilierte Harmonie schon im Spinozismus zu finden und damit die Übereinstimmung der beiden Systeme in einem der wichtigsten Punkte nachgewiesen zu haben glaubte. Auch Jacobi und Herder suchten Spinoza mit Leibniz auszugleichen. Der erstere that es, indem er den Leibniz in den Spinoza zurückübersetzte und die Übereinstimmung vor allem in der rationellen Gotteserkenntnis und in dem deterministischen Freiheitsbegriff[1]) fand; während der letztere in seiner Schrift „Gott“ sich einen Spinozismus von einem falschen Standpunkt aus erdichtete, mit dem dann seiner Meinung nach die Leibnizische Philosophie die größte Verwandtschaft verriet.

In neuerer Zeit hat man weniger versucht, einen Ausgleich zwischen den beiden Philosophen herzustellen, als vielmehr einen Einfluß Spinozas auf Leibniz nachzuweisen. Bei diesem Versuch sind Erdmann, Guhrauer und Schultze beteiligt. Von Schultze wurden 1830 Anmerkungen des Leibniz zum 1. Teil von Spinozas Ethik herausgegeben; von Trendelenburg 1845 desgleichen solche zum 3., 4. und 5. Buch.

Erdmann erwähnt in der Vorrede zur Ausgabe der Leibnizischen Werke Auszüge aus dem 1. und 4. Buch der Ethik. Weiter stützt sich Erdmann, um den Einfluß Spinozas auf Leibniz darzuthun, auf die Thatsache, daß die kleine Leibnizische Abhandlung, welche den Titel trägt «de vita beata»,

---

[1]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philophie, Bd. II, Leibniz und seine Schule. 2. Aufl. S. 848.

zahlreiche Ausdrücke enthält, die der Ethik oder dem tractatus de emendatione intellectus entnommen sein sollen. Er führt zur Bestätigung seiner Ansicht Ausdrücke an, deren sich Leibniz bedient, um „die Liebe Gottes“ zu beschreiben, die sich mit den gleichen Spinozas decken sollen. Aber Erdmann hat nicht beachtet, und dies ist sein Fehler, daß die Ausdrücke bei Spinoza und Leibniz übereinstimmen und doch von einander unabhängig sein können, daß vielmehr beiden eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegen kann, nämlich Cartesius.[1])

Dieser Meinung, welche Spinoza und Leibniz in eine zu nahe Berührung brachte, trat Foucher de Careil entgegen, indem er animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum herausgab, welche Leibniz zu Wachters Schrift «Elucidarius Cabbalisticus» verfaßt hat. Nach diesen Bemerkungen scheint ein direkter Einfluß Spinozas auf Leibniz ausgeschlossen zu sein; man erkennt aus denselben vielmehr klar, daß sich Leibniz in bewußter Opposition zu Spinoza befand.

Aber damit ist noch nicht gesagt, daß ein Ausgleich zwischen den beiden Systemen unmöglich sei. Es kann sich nämlich im Spinozismus eine Seite finden, die von Leibniz nicht beachtet worden ist, weil er die Lehre Spinozas nicht vollkommen richtig beurteilt hat, während doch dieselbe die größte Verwandtschaft mit der Leibnizischen Philosophie in sich trägt. Es ist möglich, daß sich schon im Spinozismus die Keime und Ansätze zu einer Philosophie nach der Art des Leibniz finden, ohne daß Leibniz davon Kunde gehabt oder einen Einfluß erfahren hätte. Anderseits ist es nicht undenkbar, daß die Leibnizische Philosopie Konsequenzen in sich birgt, die mit den Anschauungen Spinozas sich decken.

Dies ist der Gesichtspunkt, unter dem wir jetzt das Verhältnis der beiden Systeme betrachten wollen. Wir werden zuerst den Gottesbegriff, dann die Anschauungen über die wirklichen Dinge untersuchen.

I. Der Gottesbegriff.

Leibniz wendet sich oft in den schärfsten und absprechendsten Ausdrücken gegen die Philosopie Spinozas, welche, gegründet auf dem Begriff der einen Substanz, in den Dingen nichts sah als deren vorübergehende Modifikationen. In der Abhandlung «Considérations sur la doctrine

---

[1]) A. Foucher de Careil, Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz. Paris 1854. Avant-propos pg. 2.

d'un esprit universel» sagt er, daß Spinoza zwar versucht habe, das Dasein einer einzigen Substanz in der Welt zu beweisen, daß aber seine Beweise kläglich und unverständlich seien.[1]) Weiter macht Leibniz in einem Briefe an Hugens der Lehre des Spinoza den Vorwurf, daß sie uns keine Kenntnis von der Natur der Substanz verschaffe, welche sie doch erklären wolle; nur ein oberflächlicher Kopf könne sich mit jenen Nominaldefinitionen im Eingang der Ethik begnügen. Spinoza würde, wie Leibniz in dem Brief an Bourguet[2]) behauptet, nur dann Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe, d. h. es würde alles außer Gott vorübergehend und unselbständig sein. An Stelle der einen Substanz treffen wir bei Leibniz eine Vielheit von Substanzen.

Soweit sich aber Leibniz in der Monadologie von Spinoza, jenem novateur trop connu, zu entfernen sucht, so tritt er doch in seinen theologischen Anschauungen in eine nahe Verwandtschaft zu demselben. Trotz der zahllosen Substanzen, auf welchen das System der Leibnizischen Philosophie beruht, kommt sie mit denselben doch nicht aus, um die Dinge zu erklären. Leibniz braucht ebenso wie Spinoza den Begriff Gottes, um eine letzte Ursache für die wirklichen Dinge zu gewinnen. Bei Spinoza führt der Causalnexus auf eine höchste Ursache, aus der die ganze Ordnung der Dinge abzuleiten ist; denn das All muß begriffen werden als eine ewige und unendliche Ordnung der Dinge. Alles Endliche bedarf eines anderen Endlichen, von dem es zum Dasein bestimmt wird, und so fort ins Unendliche.[3]) So bedarf alles Endliche (modus) einer Sache, durch die es begriffen und vorgestellt wird.[4])

Auf diese Art kommt Spinoza zu seinem Substanzbegriff, d. h. zu dem, dessen Vorstellung nicht einer anderen Vorstellung bedarf, von der sie gebildet wird.[5]) Spinoza verschmilzt bei dem Beweis für das Dasein Gottes die kosmologische und die ontologische Betrachtung, wie Trendelenburg in den historischen Beiträgen zur Philosopie, Bd. II, S. 50, gezeigt hat. „Während Cartesius den Begriff des vollkommensten Wesens zu Grunde legte und daraus das Dasein als eine unter seinen Vollkommen-

[1]) G. G. Leibnitii opera philosophica quae extant latina gallica germanica omnia. Edita recognovit e temporum rationibus diposita pluribus ineditis auxit J. E. Erdmann, Berol. 1840. pag. 181.

[2]) Lettre II. à Mr. Bourguet. Op. phil. pag. 720.

[3]) Eth. p. I. pr. 28.

[4]) Eth. p. I. def. 5.

[5]) Eth. p. I. def. 3.

heiten erschloß, setzt Spinoza umgekehrt das notwendige Dasein voraus und leitet den Begriff des vollkommensten Wesens daraus ab. Da ferner Vollkommenheit Sein und Sein Macht ist, so hat das vollkommenste Wesen keine Macht außer sich; es ist aus eigener Macht da. Es nimmt darin der ontologische Anfang eine kosmologische Wendung. Denn die zufälligen Dinge sind durch eine fremde Ursache."

Auf die gleiche Art wie Spinoza kommt auch Leibniz zu seinem Gottesbegriff; auch er bedarf einer letzten Ursache, um die wirklichen Dinge zu erklären; ja die Übereinstimmung mit Spinoza geht noch weiter; auch bei ihm nimmt der anfänglich ontologische Beweis für das Dasein Gottes eine kosmologische Wendung. Den ontologischen Beweis findet Leibniz unvollkommen, denn er setzt stillschweigend voraus, daß Gott oder das vollkommenste Wesen möglich sei. Wäre dieser Punkt auch bewiesen, so könnte man sagen, daß die Existenz Gottes mit geometrischer Sicherheit a priori bewiesen sei.[1])

Diese Möglichkeit sucht Leibniz zu beweisen, indem er die Notwendigkeit desselben darthut. — Auch er schließt aus dem Dasein der Einzeldinge, trotzdem sie doch von ihm als selbstthätige Wesen, als Substanzen, aufgefaßt werden, auf eine höchste Ursache, die dieselben ins Dasein gerufen hat.

Nachdem Leibniz Monad. Nr. 36 und 37 gezeigt hat, daß jedes Ding zu seiner Erklärung einer Ursache bedarf, und daß man doch auf dem Gebiet des Endlichen zu keinem letzten Grunde kommt, so fährt er Monad. Nr. 38 fort: C'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source et c'est que nous appelons dieu.

Denselben Gedanken finden wir in dem 8. Abschnitt der Schrift «Principes de la nature et de la grâce» ausgesprochen. Im Anschluß an Aristoteles wird dort vom Bewegten auf ein erstes Bewegendes geschlossen. Vorausgesetzt, daß Dinge existieren, muß man weiter angeben, warum sie so und nicht anders existieren. Dieser zureichende Grund kann aber nicht in der Reihe der zufälligen Dinge gefunden werden, da der Stoff für die Bewegung oder Ruhe gleichgültig ist, und daher der Grund für diese bestimmte Bewegung nicht in ihm gefunden werden kann. Der

---

[1]) de la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu du P. Lami. op. phil. pg. 177.

zureichende Grund, der keines weiteren Grundes bedarf, muß deswegen außerhalb der Reihe der zufälligen Dinge liegen und sich in einer Substanz finden, welche die Ursache der zufälligen Dinge oder ein notwendiges Wesen ist, das den Grund seines Daseins in sich selbst trägt; andernfalls würde man noch immer keinen Grund haben, bei dem man stehen bleiben könnte. Dieser letzte Grund aber wird Gott genannt.

Noch eingehender zeigt Leibniz in der Abhandlung «de rerum originatione raticali», daß die Gründe der Welt in etwas Außerweltlichem liegen, das von der Kette der Zustände oder der Reihe der Dinge, deren Anhäufung die Welt bildet, verschieden ist.[1])

Wir sehen also, daß auch bei Leibniz die Selbständigkeit der Dinge, welche er an so vielen Stellen dem Spinozismus gegenüber als einen Vorzug seines Systems hinstellt, in bezug auf das Dasein derselben aufgegeben worden ist; um das Dasein der endlichen Dinge zu erklären, bedürfen Spinoza wie Leibniz einer letzten Ursache, nämlich Gottes.

Wenn Spinoza[2]) behauptet, daß Gott einzig sei, daß es in der Natur nur eine Substanz gäbe, und daß solche unendlich sei, so steht zwar Leibniz mit der Annahme der zahllosen Monaden zunächst im Gegensatz dazu, doch nähert er sich auf der andern Seite Spinoza wieder; denn auch bei Leibniz ist die höchste Monade, ist Gott, durch welchen die übrigen Monaden ins Dasein gerufen sind, ein einziger. So erklärt er Monad. 39: „Da nun diese Substanz ein zureichender Grund für alles Einzelne ist, das überall mit einander verknüpft ist, so gibt es nur einen Gott, und dieser Gott genügt."

Wir haben oben schon gezeigt, daß bei Spinoza wie bei Leibniz das kosmologische und das ontologische Argument beim Beweis für das Dasein Gottes zusammen auftreten. Dort galt es darzuthun, wie beide zur Erklärung der Dinge einer letzten Ursache bedürfen. Die ontologische Seite, wonach mit dem Begriff Gottes auch dessen Dasein gegeben ist, verdient aber noch näher ausgeführt zu werden, da die beiden Philosohen auch hierin übereinstimmen.

Nach Spinoza gehört zur Substanz notwendig deren Dasein,[3]) da sie nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann, sondern vielmehr selbst alles Sein begründet. Wenn also jemand sagen wollte, er habe

[1]) op. phil. pg. 147.

[2]) Eth. p. I. pr. 14. cor. I.

[3]) Eth. p. I. pr. 7 und 8. sch. II.

von der Substanz eine klare und deutliche, d. h. wahre Vorstellung, bezweifle aber dennoch, ob es eine solche Substanz gäbe, so würde das ebensoviel sein, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung, zweifle aber gleichwohl, ob sie nicht falsch sei. Wer behauptet, die Substanz werde geschaffen, der behauptet auch, eine falsche Vorstellung sei wahr geworden. Man muß also notwendig eingestehen, daß das Dasein der Substanz ebensogut als das Wesen derselben eine ewige Wahrheit sei.

Was von der Substanz überhaupt gilt, das erfährt auch Anwendung auf Gott; denn Eth. p. I. pr. 11 heißt es: Gott oder die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig. Diesen Satz beweist Spinoza, indem er zeigt, daß es keinen Grund oder Ursache gibt, welcher das Dasein Gottes hindert, da dieser entweder in der eigenen Natur Gottes oder außerhalb derselben enthalten sein müßte. Das letztere ist unmöglich, da es nur eine Substanz giebt, und das erstere thut er als widersinnig dar. In einem weiteren Argument weist er darauf hin, daß das Nicht-Existieren-Können ein Unvermögen, dagegen die Fähigkeit zu existieren ein Vermögen ist. Die endlichen Wesen existieren notwendig; es sind diese deshalb mächtiger als das unbedingt unendliche Wesen, was nicht existieren kann. Dieses letztere enthält aber einen Widerspruch.

Bei Leibniz erscheint die Denkmöglichkeit Gottes mit dessen Existenznotwendigkeit verbunden. Der Grund der seienden Dinge kann nur einem Seienden entnommen sein, die letzte Wurzel der Dinge kann nur in etwas bestehen, das von metaphysischer Notwendigkeit ist, deshalb muß es ein Wesen von metaphysischer Notwendigkeit geben, d. h. dessen Wesen das Sein ist. In der Monad. Nr. 40 heißt es, daß nur Gott oder das notwendige Wesen das Vorrecht hat, daß er sein muß, wenn er möglich ist. Da nun nichts die Möglichkeit einer Sache hindern kann, die keine Grenzen, keine Verneinung und folglich auch keinen Widerspruch enthält, so genüge schon das allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen. Was diesen letzteren Punkt anlangt, so berühren sich Spinoza und Leibniz sogar auch nahe in der Beweisform.

Dieser Gott, den beide zu Hilfe nehmen, um das Dasein der wirklichen Dinge zu erklären, der mit metaphysischer Notwendigkeit existiert, wird nun von Spinoza zum letzten Grund der Wesenheiten wie der seienden Dinge gemacht; denn nach Eth. I, pr. 25 ist Gott die wirksame Ursache vom Wesen und vom Dasein der Dinge. Leibniz ist dem gegenüber der Meinung, nicht zugeben zu dürfen, daß Gott auch die Ursache

der Wesenheiten der Dinge sei und sucht deshalb in den animadversiones Spinoza zu widerlegen. Er führt dort folgendes aus[1]: Spinoza sagt Eth. p. II. pr. 10. sch.: „Jedermann muß einräumen, daß ohne Gott nichts sein und vorgestellt werden kann. Denn allgemein wird anerkannt, daß Gott die alleinige Ursache der Dinge ist, sowohl nach ihrem Wesen wie nach ihrer Existenz; d. h. Gott ist, wie man sich ausdrückt, die Ursache der Dinge nicht bloß nach ihrem Werden, sondern auch nach ihrem Sein.“ Hierbei räumt Leibniz ein, daß die geschaffenen Dinge nur durch die Zulassung Gottes existieren und sich sozusagen darnach richten. Von dem Wesen der Dinge dagegen behauptet er, daß es auf eine gewisse Art ohne Gott begriffen werden könne; denn das Wesen der Dinge sei gleich ewig wie Gott. Das Wesen Gottes schließe alle anderen Wesen in sich, so daß Gott ohne dieselben nicht vollkommen begriffen werden könne. Ehe nämlich die Dinge in der Wirklichkeit existieren, existieren sie im Verstande Gottes, sie befinden sich hier in der Form der Wesenheit oder in der möglichen Wirklichkeit (realitas possibilis). Diese Existenz im Verstande Gottes ist von Ewigkeit her, deswegen sagt Leibniz: coaeterno sunt deo et dei essentia complectitur omnes alias essentias, adeo ut Deus sine ipsis concipi non possit perfecte. Wenn Leibniz dann weiter hinzufügt: essentiae quodam modo sine deo concipi possunt, so ist das darauf zu beziehen, daß die Wesenheiten, obgleich sie in dem Verstande Gottes existieren, nichtsdestoweniger gleich ewig wie Gott sind; wegen dieser Ewigkeit sollen sie ohne Gott begriffen werden können.

Untersuchen wir jetzt selbst genauer, ob ein Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz sich findet, was das Verhältnis Gottes zu dem Wesen der Dinge anlangt.

Was zunächst das Wesen der Dinge selbst anbetrifft, so stimmen beide Philosophen in der Auffassung desselben fast überein. Eth. V. pr. 29 sch. sagt Spinoza, daß die Dinge in zwiefacher Weise von uns als wirklich aufgefaßt werden können, entweder insoweit wir sie uns vorstellen mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit, oder als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit seiner göttlichen Natur folgend; die auf diese zweite Art aufgefaßten Dinge werden in der Form der Ewigkeit aufgefaßt, und ihre Vorstellungen enthalten das ewige und unendliche Wesen Gottes. Dieses zeitlose Sein in Gott bildet auch bei Spinoza das Wesen der Dinge. Das Wesen ist bei Spinoza wie bei den Scholastikern und bei Leibniz

[1] A. Foucher de Careil, Réf. inédite, animadversiones. pg. 22, 23.

eine ewige Wahrheit, welche zwar Existenz hat, aber außerhalb der Zeit steht, so daß eine zeitliche Dauer, ein Anfang oder Ende von dem Wesen jedes Dings, das in Gott als eine ewige Wahrheit ist, nicht ausgesagt werden kann. Das Wesen der Dinge kommt so bei Spinoza wie bei Leibniz außerhalb der Zeit zu liegen. Die einzelnen Dinge sind bereits ihrem Wesen nach in dem Wesen Gottes enthalten. Das Wesen ist nach Spinoza nicht ein Gemeinsames oder Begriffliches von den Dingen, sondern dasselbe ist ebenso individuell wie die einzelne Sache selbst.

Über das Verhältnis des Wesens der Dinge zu Gott finden sich nun bei Spinoza zwei Anschauungen, von denen die eine der Auffassung des Leibniz widerspricht, während die andre mit derselben übereinstimmt. Die erste Auffassung finden wir in jenen Worten ausgedrückt, welche Leibniz in seiner Widerlegung angeführt hat, wonach Gott die Ursache der Dinge nach ihrem Wesen und nach ihrer Existenz ist. Dieser Satz ist dahin zu verstehen, daß, obgleich alle Dinge in Gott sind und ohne Gott nicht begriffen werden können, zum Wesen der endlichen Dinge die Natur Gottes oder die Substanz nicht gehört.[1] Dieses zeigt auch der Satz: At interim plerique id ad essentiam alicuius rei pertinere dicunt, sine quo nec esse nec concipi potest adeoque vel naturam dei ad essentiam rerum creatarum pertinere vel res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt, vel quod certius est, sibi non satis constant.

Zum Wesen der endlichen Dinge gehört also nicht die Substanz, die einzelnen Dinge sind mit der Substanz nicht notwendig gegeben; was der Fall wäre, wenn zum Wesen derselben die Substanz gehörte. Gott ist vielmehr die Ursache des Wesens der Dinge.

Zu dieser Auffassung von jenem Verhältnis war Spinoza gezwungen, weil er an der Unselbständigkeit der Einzeldinge festhielt.

Es findet sich aber auf derselben Seite der Ethik noch eine andere Anschauung, welche der besprochenen entgegengesetzt ist, worin Spinoza jedoch mit Leibniz übereinstimmt. Er fügt nämlich die Definition vom Wesen einer Sache den Ausführungen in Eth. II. pr. 10 hinzu, wonach dasjenige das Wesen eines Dinges notwendig ausmacht, mit dessen Gegebensein das Ding gesetzt wird und mit dessen Wegnahme es aufgehoben ist, oder dasjenige, ohne welches das Ding, und umgekehrt das, was ohne das Ding weder sein noch vorgestellt werden kann.

---

[1]) Eth. p. II. pr. X.

Auf der einen Seite gehört also das nicht zum Wesen eines Dinges, ohne welches es weder sein noch vorgestellt werden kann, auf der andern Seite gehört es dazu. Gott macht demnach bald das Wesen der Dinge aus, bald wieder nicht. Bald wird das Einzelding zu einem flüchtigen Modus gemacht, bald ist mit der Substanz auch das Einzelding gegeben. Auf der einen Seite ist also Gott die Ursache auch von dem Wesen der Dinge, nach dieser Richtung ist ein berechtigter Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden; auf der andern Seite ist mit Gott auch das Wesen der Dinge gegeben, ebenso wie mit dem Raum alle Eigenschaften desselben gegeben sind; in dieser Beziehung ist ein Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz nicht vorhanden. Nach dieser Seite ist auch bei Spinoza das Wesen der Dinge von derselben Ewigkeit wie Gott. In demselben Sinne wie Leibniz muß man denn auch von dem Wesen der Dinge bei Spinoza behaupten können, daß es in gewisser Weise ohne Gott begriffen werden kann, obgleich Eth. p. I. pr. 15. B. es heißt, daß das Wesen der Dinge nicht **ohne Gott vorgestellt werden darf**.

Ferner kann bei Spinoza ohne das Wesen der Dinge in diesem Fall Gott nicht wahrhaft begriffen werden; denn diese ewigen Wahrheiten, wie sie Leibniz bezeichnet, ein Ausdruck, den man auch auf das Wesen der Dinge bei Spinoza anwenden kann, bilden die Substanz Gottes, während alles zeitliche Bestehen und Vergehen, alles Endliche zu Gottes Zuständen gehört. So heißt es denn Eth. p. V. pr. 29. sch.: Quae autem hoc secundo modo (quatenus res in deo continentur) ut verae seu reales concipiuntur, eas sub specie aeternitatis concipimus et earum ideae aeternam et infinitam **Dei essentiam involvunt**.

Daß mit Gott im Sinn des Spinozistischen Systems auch zugleich das Wesen der Dinge gegeben ist, dies erhellt schon aus der Auffassung Spinozas vom göttlichen Wirken, das ganz wie das mathematische Folgen vorgestellt wird. Gott handelt oder wirkt, bedeutet, aus dem Wesen Gottes folgt, aus Gott kann nur folgen, was in ihm liegt. Dies Folgen ist nicht als zeitlicher Akt zu denken, sondern als ewiges Sein, ähnlich wie die mathematischen Wahrheiten, die aus dem Raum von Ewigkeit folgen.

Der Irrtum des Leibniz, der ihm den Spinozismus in bezug auf das Wesen der Dinge als seiner Philosophie entgegengesetzt erscheinen ließ, kann darauf zurückgeführt werden, daß Leibniz nicht beachtet, daß Spinoza Erkenntnisgrund und Ursache in dem Begriff der Substanz identifiziert. Das Spinozistische sequi ist rein logisch zu verstehen. Die Folgen sind

deshalb mit dem Erkenntnisgrund zugleich. Das Wesen der Dinge liegt bei Spinoza außerhalb aller Zeit; nur die Existenz fällt bei den endlichen Dingen in die Zeit. Die Wirkungen gehören dem Sein an und entstehen zeitlich nach der Ursache.

Man wird, was den Gegensatz der beiden Philosophen betrifft, Leibniz nur das zugestehen können, daß Spinoza mit Unrecht das Wort Ursache gebraucht, wo doch von keiner Ursächlichkeit bei einem logischen Folgen im strengen Sinn geredet werden kann. Doch bedient sich Leibniz sogar selbst dieser Ausdrucksweise, wo er über das Verhältnis der Wesenheiten zu Gott handelt, trotzdem diese doch gleich ewig sein sollen wie Gott. Denn in der Abhandlung »de rerum originatione radicali«[1] heißt es: Ita ergo habemus ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum in uno quod etc. Der Leibnizische Begriff »ratio« stimmt hier mit der zweiten Bedeutung der Spinozistischen causa überein.

So haben wir denn gesehen, daß nur ein relativer Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden ist, was das Verhältnis der Wesenheiten zu Gott anlangt.

Wenn weiter Spinoza behauptet, daß die Welt mit metaphysischer Notwendigkeit von Gott hervorgebracht worden sei, daß Gott nicht frei handle, so wird diese Ansicht von Leibniz sehr häufig getadelt.

Spinoza erklärt Eth. p. I, pr. 16: Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt Unendliches auf unendliche Weise; ep. 49 spricht er davon, daß Gott mit derselben Notwendigkeit die Welt hervorbringe, wie er sich selbst erkennt, daß die Welt nur eine Wirkung der göttlichen Natur sei; dem gegenüber behauptet Leibniz[2], daß sich Spinoza in einem starken Irrtum befunden habe. Es sei derselbe Fehler, den auch Cartesius begehe, wenn er die Materie nach und nach alle Formen annehmen lasse; deswegen sagt er auch, daß Spinoza da beginne, wo Cartesius aufhöre, nämlich im Naturalismus.

Nach der Meinung des Leibniz existiert allein Gott mit metaphysischer Notwendigkeit, die Dinge dagegen bringt er frei hervor. Die Welt wird von Leibniz zu einer freien Wirkung Gottes gemacht; und zwar hat Gott gerade diese Welt hervorgebracht, weil sie die beste ist. Wenn Gott nach metaphysischer Notwendigkeit handle, so verfällt man nach Leibniz' Meinung in den Spinozismus zurück; Gott soll vielmehr nach moralischer Notwen-

---

[1]) op. phil. pg. 147.

[2]) A. Foucher de Careil, Réfutation inédite, animadvers. pg. 48.

digkeit handeln. Dies Letztere ist allein möglich, wenn die Welt als eine Schöpfung Gottes aufgefaßt wird. Gottes Wirksamkeit besteht danach in der Verwirklichung dessen, was möglich ist, sie besteht darin, die ideale Möglichkeit ins Dasein zu rufen, die Ideenwelt in eine reale Welt zu verwandeln. Dies geschieht nicht durch Entwicklung, sondern durch Schöpfung.

„Spinoza hat recht", sagt Leibniz,[1] „keinen gleichgültigen Gott anzunehmen, der alle Dinge mit absoluter Willkür beschließen könnte. Gott beschließt nach einem Willen, der sich auf Gründe stützt, voluntate rationibus innixa. Aber er hat Unrecht, das Prinzip des Guten in Gottes Handeln nicht anzuerkennen, und zu behaupten, daß alle Dinge durch die Notwendigkeit der göttlichen Natur existieren, ohne daß Gott eine Wahl trifft. Zwischen dem, was notwendig und was zufällig ist, giebt es einen Mittelweg, d. h. **die Freiheit.**"

Auf den ersten Blick scheint also ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorzuliegen; und doch ist derselbe nicht vorhanden, wenn auch Leibniz gerade in diesem Punkt Spinoza entgegengetreten ist. Der Begriff der moralischen Notwendigkeit, nach welcher Gott die Welt hervorgebracht haben soll, stimmt nämlich in doppelter Beziehung nicht mit dem Leibnizischen System überein; vielmehr hätte Leibniz, wenn er konsequent gewesen wäre, auch die metaphysische Notwendigkeit der Einzeldinge behaupten müssen.

Die gesamte Monadenwelt, auch diejenigen, welche als wirkliche Dinge zur Existenz übergegangen sind, existiert zuerst nur im Verstande Gottes; aus der Gesamtheit der Monaden wählt Gott diejenigen heraus und läßt sie ins Dasein treten, durch welche die größte Vollkommenheit erzielt werden kann. Zahllose Monaden, die im Verstande Gottes existieren, thun dies nicht in Wirklichkeit. Jede denkbare Monade, welche nicht existiert, ist nun eine denkbare Differenz, und diese muß nach dem Gesetze der Continuität eine wirkliche sein; deshalb muß sich in der wirklichen Monadenwelt ein défaut d'ordre finden, den Leibniz doch sonst absichtlich zu vermeiden sucht.

So gerät also Leibniz dadurch, daß er Gott frei handeln läßt, hier mit seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch.

Weiter ist aber auch noch in einer anderen Beziehung die moralische Notwendigkeit mit der Leibnizischen Philosophie unvereinbar. Gott ist bei Leibniz da, wo er die Monadologie streng durchführt, die höchste Monade,

---

[1]) A. Foucher de Careil, Réf. inédite, mémoire pg. 25.

die monas monadum. So wenig nun irgend eine Monade ihren Körper wählt oder schafft, sondern sich in demselben eingeboren findet, so wenig kann die höchste Monade, deren Körper die Gesamtheit der Monaden, das Universum ausmacht, im folgerichtigen Sinne des Systems wählen oder schaffen; die Weltseele kann nicht zum Weltschöpfer werden. Wie jede Monade, so muß auch die monas monadum sich auf einen bestimmten Körper beschränkt finden. Es ist strenggenommen das Handeln nach moralischer Notwendigkeit auf keine Weise mit dem Begriff der Monade vereinbar; damit fällt aber auch der Gegensatz zwischen der Spinozistischen und der Leibnizischen Philosophie in bezug auf das Hervorgehen der Welt aus Gott, wenn man die letzten Grundgedanken des Leibniz berücksichtigt, mag jener Gegensatz auch sonst geflissentlich stets von Leibniz hervorgekehrt worden sein.

Aber auch abgesehen davon, daß die moralische Notwendigkeit sich mit dem Grundgedanken der Leibnizischen Philosophie nicht verträgt, so ist dieselbe, wie sie in der Abhandlung „de originatione rerum“ [1]) beschrieben wird, nichts anderes als eine andere Art Zwang, ein anderer Ausdruck, der in der Sache auf metaphysische Notwendigkeit hinausläuft. Die metaphysischen Wahrheiten oder die Wesenheiten existieren zuerst bloß im Verstand Gottes. Von diesen möglichen Dingen behauptet nun Leibniz, daß bei denselben ein Bedürfnis des Seins, eine Anspruchmachung auf das Dasein oder eine Wesenheit besteht, die durch sich selbst nach dem Dasein strebt. Demnach strebt jede Wesenheit nach dem Grade ihrer Vollkommenheit nach dem Dasein. So gelangt denn von den unendlichen Verbindungen des Möglichen diejenige zum Dasein, durch welche die meiste Wesenheit oder Möglichkeit ins Dasein übergeführt wird. So heißt es in jener Abhandlung: „Wie das Mögliche das Prinzip der Wesenheit ist, so ist die Vollkommenheit oder der Grad der Wesenheit (durch welchen möglichst vieles gleichzeitig möglich wird) das Prinzip des Seins.“ Wenn nun Leibniz weiter hinzufügt: „daraus erhellt, auf welche Weise bei dem Schöpfer der Welt eine Freiheit besteht, wenngleich er alles in bestimmter Weise bewirkt: er handelt nämlich nach dem Gesetz der Weisheit oder Vollkommenheit,“ so ist diese Freiheit bloß eingebildet, in Wirklichkeit handelt der Gott des Leibniz ebensowenig frei als der Gott Spinozas. Die Wesenheiten bestehen in Gott und streben nach dem Grade ihrer Vollkommenheit nach dem Dasein, so kann denn Gott auch nichts anderes thun als gerade diese

---

[1]) op. phil. pag. 147.

Welt ins Dasein rufen, die von den Wesenheiten erstrebt wird. Wenn Gott dies nicht thun will, so müssen erst die Wesenheiten geändert werden und deren Vollkommenheit, dann kann auch eine andere Welt entstehen als zunächst von den Wesenheiten erstrebt wird. Ja, man kann mit gutem Recht jenen Spinozistischen Satz auch auf die Einzeldinge des Leibniz anwenden: res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt [1]).

Aber auch die Ausführung Spinozas im zweiten Scholium zu jenem Lehrsatz kann man als Beweis gegen die Möglichkeit einer anderen Welt im Leibnizischen Sinn anführen, wenn es dort heißt: Alles hängt von Gottes Macht ab. Sollten also die Dinge sich anders verhalten können, so müßte auch Gottes Wille sich notwendig anders verhalten; Gottes Wille kann sich aber nicht anders verhalten, (wie Spinoza aus Gottes Vollkommenheit bewiesen hat und wie auch aus dem Prinzip der Vollkommenheit, nach dem der Gott des Leibniz handeln soll, folgt), demnach können auch die Dinge sich nicht anders verhalten.

In Wirklichkeit tritt denn auch, wo das Hervorgehen der Welt aus Gott bei Leibniz beschrieben wird, das freie Handeln Gottes sehr zurück. Bei Spinoza ist das Wesen Gottes seine Macht; es ist ebenso unmöglich zu denken, daß Gott nicht existiere, als daß er nichts thue. Mit Gott ist auch die Welt gegeben, oder wie es Eth. p. I pr. 33 sch. 2 heißt: Gott ist nicht vor seinen Beschlüssen gewesen und kann nicht ohne sie sein. Das Gleiche ist nun auch bei Leibniz der Fall; mit der höchsten Monade ist auch die Gesamtheit der übrigen gegeben; denn Gott ist nur, indem er wirkt, er wirkt nur, indem er schafft. So heißt es denn in der Abhandlung «de rerum originatione» [2]), nachdem Leibniz gezeigt, daß Gott der letzte Grund sowohl der Wesenheiten als der seienden Dinge ist: „Es ist klar, daß die seienden Dinge stetig aus dieser Quelle hervorströmen, hervorgebracht werden und hervorgebracht worden sind, da nicht einzusehen ist, weshalb der eine Zustand mehr als der andere, der gestrige mehr als der heutige aus dieser Quelle herfließen solle." Es giebt also kein zeitliches prius Gottes vor der Welt, mit Gott ist auch die Welt gegeben.

Ein Gleiches lehrt uns auch jener Satz [3]) der Monad.: „Alle erschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind Erzeugnisse der ursprünglichen einfachen Substanz und entstehen sozusagen durch beständige Ausblitzungen der

[1]) Eth. p. I. pr. XXXIII.
[2]) op. phil. pg. 147.
[3]) op. phil. Monadologie. No. 47.

Gottheit von Augenblick zu Augenblick, die durch die Empfänglichkeit des Geschöpfes beschränkt wird, zu dessen Wesentlichkeiten das Beschränktsein gehört.

In diesen und ähnlichen Stellen tritt die Freiheit, wonach Gott die die Welt hervorgebracht haben soll, vollständig zurück. Wie bei Spinoza die einzelnen Dinge bloß die Modifikationen der Attribute Gottes sind, oder die Zustände, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen,[1]) so werden auch bei Leibniz an jenen Stellen die einzelnen Dinge auf eine Art aufgefaßt, die den Spinozistischen Modifikationen nicht unähnlich ist.

Nachdem wir gezeigt haben, daß auch bei Leibniz im strengen Sinne seines Systems mit metaphysischer Notwendigkeit die Dinge aus Gott hervorgehen müssen, so verliert jener Satz des Leibniz ebenfalls seine Bedeutung:[2]) Hoc axioma: ad essentiam rei pertinere sine quo nec esse nec concipi potest, adhibendum est in necessariis seu speciebus, non in individuis seu contingentibus. Nam individua concipi distincte non possunt. Hinc cum connexionem necessariam non habent; sed libere sunt productae. Inclinatus ad ea fuit Deus determinata ratione, sed non necessitatus. Gleichwohl tadelt A. Foucher de Careil die Meinung des Spinoza auf das heftigste.

Jenen Satz des Spinoza, daß Gott das Dasein und das Wesen aller Dinge umfaßt, sucht er als auf materialistischer Grundlage beruhend nachzuweisen, indem er denselben als Umbildung des Prinzips hinstellt: ex nihilo nihil. Wenn das letztere von Spinoza gebraucht wird, so hat er nach Foucher unrecht, dasselbe auch auf Gott anzuwenden, da es doch bloß für die endlichen Dinge Gültigkeit habe; wenn Spinoza dagegen das erstere in der Ethik handhabt, so soll er dies fälschlich auf die endlichen Dinge anwenden, da es bloß für Gott und für die ewigen Wahrheiten gelte. Réf. inédite, mémoire. pg. 17: «Spinoza suppose ici gratuitement l'identité des idées générales et des notions individuelles et il applique aux unes ce qui n'est vrai que des autres. Mais ce qui convient aux espèces ne convient pas aux individus. Axiome vrai pour les espèces, faux ou du moins inapplicable quand il s'agit des individus; ils ne sont pas en connexion nécessaire avec Dieu; ils ne sont donc pas le produit de la nécessité, mais du libre décret et de l'inclination raissonnée de leur auteur.»

---

[1]) Eth. p. I. pr. 25. Expl.

[2]) A. Foucher de Careil, réf. animadvers. p. 24.

Aus dem jedoch, was wir oben auseinander gesetzt haben, erhellt, daß die Individuen in derselben notwendigen Verbindung mit Gott im strengen Sinne des Leibnizischen Systems stehen müssen, wie die Gattungsbegriffe. Demnach liegt auch in diesem Punkt jener tiefe Gegensatz, den man für gewöhnlich annimmt, nicht vor.

Mit Hilfe des bisher Erörterten wird es uns jetzt vielleicht auch gelingen, den Gegensatz zu mildern, der in bezug auf den Verstand Gottes zwischen den beiden Systemen besteht. Nach der Meinung Spinozas gehören Verstand und Wille nicht zum Wesen Gottes, während nach Leibniz Gott einen Verstand hat, der in sich die Ideen oder Wesenheiten enthält, und einen Willen, der unter denselben eine Auswahl trifft. Weiter behauptet Leibniz in der Theodicee, daß bei Spinoza ein offener Widerspruch sich finde, welchen er dahin formuliert: cogitationem, non intellectum concedit Deo. Eth. p. I, pr. 17 sch. wird Gott der Verstand abgesprochen, dagegen erkennt er Gott Eth. p. II, pr. 1. das Denken zu. Foucher erklärt in seiner Schrift[1], daß bei Spinoza kein Widerspruch sich finde. Der Gott Spinozas denke, ohne von dem Denken Kenntnis zu erhalten, er handle, ohne zu wollen; denn die cogitatio im weitesten Sinne sei eine unendliche Kraft, die durch die ganze Natur verbreitet sei. Indem sie keine bestimmte Form annehme, verliere sie nichts von ihrer Unendlichkeit. Das Wesen, dessen unendliches Attribut sie ist, kann denken, ohne daß es Weisheit besitzt, es kann handeln, ohne das Gute zu wollen.

Die Notwendigkeit der Dinge ist in letzter Linie das Resultat jener Ansicht, daß Verstand und Wille nicht zum Wesen Gottes gehören.

Jene Notwendigkeit war vor allem auch der Grund, die Spinoza zu jener **Meinung bewogen hat.**

Da es in dem Ewigen kein Wenn und kein Vor und kein Nach gibt, so folgt daraus, nämlich aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nicht anders beschließen konnte und niemals gekonnt hat. Das Gleiche gilt aber auch in der streng durchgeführten Monadologie. Auch hier ist es eine Unmöglichkeit, daß der Verstand Gottes unter den verschiedenen Möglichkeiten der Monaden, die ins Dasein treten können, wählt: wie mit der niederen Monade deren Körper, so ist mit der monas monadum auch der Körper derselben, die Gesammtheit der Monaden gegeben. Von einem Verstande Gottes, der die Dinge nach dem Prinzip des Guten ins Dasein ruft, kann deshalb auch bei Leibniz ebensowenig geredet werden, wie bei Spinoza.

[1] A. Foucher de Careil, Réf. inédite, mémoire, pg. 22.

Was weiter das Verhältnis der Einzeldinge zu Gott anlangt, so tadelt Leibniz zu wiederholten Malen auf das heftigste, daß denselben alle Selbstständigkeit geraubt worden sei[1]. Ferner wendet er sich dagegen, daß Spinoza behauptet, die endlichen und zeitlichen Dinge könnten nicht von einer unendlichen Ursache hervorgebracht werden. Hierher gehören vor allem jene Sätze des Spinoza: Eine jede Sache, die endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann weder existieren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen Sache, die ebenfalls endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird u. s. w. (Eth. p. I, pr. 28). Mit Recht bemerkt deshalb Leibniz zu diesem Satz: Aber wie gehen denn die Dinge aus Gott hervor? Sie können aus demselben nicht mittelbar hervorgehen; es kann nicht gesagt werden, daß Gott durch Mittelursachen handle, wenn er nicht die Mittelursachen hervorbringt; es muß vielmehr angenommen werden, daß Gott die Substanzen hervorbringt und die Aktionen derselben, indem bei den letzteren dann weiter nur ein göttlicher concursus stattfindet[2]. Auch die Annahme der unendlichen Modifikationen, durch welche Spinoza die Vermittlung zwischen den unendlichen Attributen und den Einzeldingen herbeizuführen sucht, findet Leibniz unhaltbar. Er sagt darüber: Wenn Spinoza annimmt, daß einiges mittelbar, anderes unmittelbar von Gott hervorgebracht werde, so stimmt er darin mit der Cabbala überein.[3]) Eth. p. I pr. 28. sch. behauptet Spinoza, daß Gott die entfernte Ursache der Dinge im eigentlichen Sinne nicht genannt werden könne, sondern daß man ihn nur deshalb so nenne, um diese von den Dingen, die er unmittelbar hervorgebracht hat, oder die vielmehr aus seiner uneingeschränkten Natur folgen, zu unterscheiden. Was aber jenes ist, das aus der uneingeschränkten Natur Gottes folgt, erklärt er selbst Eth. I pr. 21: „Alles was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, muß beständig und ewig existirt haben." Von diesen Sätzen behauptet Leibniz, daß sie jeder Begründung entbehren; denn Gott bringe keine unendliche Natur hervor und durch nichts könne gezeigt werden, inwiefern diese sich selbst von ihm unterscheide.[4])

Auch in diesem Punkt ist der Leibnizische Gegensatz ein berechtigter: denn es fehlt bei Spinoza das Mittelglied, das die endlichen Dinge aus den unendlichen Modifikationen hervorgehen läßt; da Spinoza sagt, daß

---

[1]) Réf. inédite, animadv. pg. 36.

[2]) Réf. inédite, animadv. pg. 70.

[3]) Réf. inédite, animadversiones, pg. 40.

[4]) Ebendaselbst.

die Einzeldinge aus Gott folgen, quatenus modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam, so folgen die Dinge eben bloß deshalb aus Gott, weil schon endliche Dinge da sind. So kann Spinoza auf keine Art die Vermittlung zwischen Endlichen und Unendlichen finden.

Es ist zwar das Prinzip der Immanenz in dem Spinozistischen System offen ausgesprochen, aber wir finden in demselben diesen Begriff nicht vollkommen durchgeführt, wie besonders Volkelt in seiner Schrift „Pantheismus und Individualismus im System Spinozas" nachgewiesen hat. Derselbe zeigt dort, daß es zu einer konkreten Immanenz bei Spinoza bloß Keime und Ansätze gibt, während die abstrakte Immanenz das ganze System beherrscht, in der keine innere wesentliche Gliederung, keine Selbstunterscheidung geduldet wird. Das konkrete und reiche Prinzip der Immanenz wird, indem die abstrakte Identität eindringt, an seinem Reichtum und durchgängiger Vermittlung starke Einbuße leiden, es wird selbst starr und leer werden und innerlich zerfallen. Vermöge dieser Identität, in der Spinoza die Substanz zu erhalten sucht, wird es ihm unmöglich, die Dinge aus derselben abzuleiten, er muß deshalb die Dinge in ein solches äußerliche Verhältnis zur Substanz setzen, wie er es in der 28. Prop. des I. Teiles thut.

In dieser Hinsicht macht noch Leibniz auf einen Punkt aufmerksam, wenn er sagt: „Aber in Wirklichkeit werden die Dinge aus nichts, da es keinen Stoff der Modi gibt, so existiert weder der Modus noch ein Teil desselben vorher, sondern nur ein anderer Modus, welcher verschwand und an dessen Stelle ein anderer trat."[1] Auch diesen Einwand erhebt Leibniz mit Recht, denn Gott heißt zwar die immanente Ursache der Dinge, doch ist er es nicht in Wirklichkeit. Wenn die Substanz wahrhaft den Dingen immanent wäre, so müßten die Dinge selbst Substanzen, selbst wirkende Naturen sein, aber sie sind von alle dem das Gegenteil. Denn würde die Substanz das Wesen eines einzelnen Dinges ausmachen, so müßte demselben ebenso wie der Substanz Unendlichkeit und absolute Notwendigkeit zukommen, während Spinoza Eth. p. II, pr. 10 gerade behauptet, daß die Substanz nicht zum Wesen des Menschen gehöre.

Aber es giebt im Spinozismus auch noch eine zweite Anschauung, wo die Immanenz nach der konkreten Seite hin durchgeführt wird. Die konkrete Immanenz ist dem Prinzip der Indentität nicht ohne Weiteres entgegengesetzt, insofern diese selbst nicht als abstrakt, sondern als

[1] Réf. inédit. animadvers. pg. 20.

konkret aufgefaßt wird. Diese Indentität ist nicht die reine Sichselbstgleichheit, sondern sie hat den Gegensatz in sich aufgenommen und zu ihrem Moment gemacht.[1])

In den früheren Sätzen läßt Spinoza die Macht der Substanz jedes einzelne Ding bestimmen. Gott ist die Ursache des Daseins und des Wesens der Dinge. Die Einzeldinge sind nichts anderes als Zustände oder Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, durch welche diese letzteren auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden. Ein Ding, das bestimmt ist, etwas zu wirken, ist von Gott notwendig so bestimmt, und eine Sache, die von Gott nicht bestimmt ist, kann sich selbst nicht zum Wirken bestimmen. Ein Ding das von Gott zu etwas bestimmt ist, kann nicht machen, daß es hierzu nicht bestimmt wäre.[2]) Diese Auffassung wird jedoch von Spinoza nicht festgehalten: das, was schon in der 28. Proposition die endlichen Dinge zu endlichen macht, ist Gott affiziert durch ein endliches, also nicht mehr die unendliche Substanz.

Die Immanenz ist weiter nach der konkreten Seite durchgeführt, wenn Gott die Ursache der essentia der Einzeldinge heißt,[3]) denn das Wesen derselben besteht d a r i n, eine Affektion der göttlichen Attribute zu sein. Aber auch die Existenz jedes einzelnen Dinges hat Gott zur immanenten Ursache,[4]) und dies gilt nicht nur von dem Anfang der Existenz, sondern auch von deren Dauer. An einer anderen Stelle[5]) will Spinoza zwar nicht die Dauer, sondern nur die Kraft, durch welche das einzelne Ding in seiner Existenz beharrt, aus der Natur Gottes herleiten. Darum sagt er auch von dem Menschen, daß das Wesen oder die Macht desselben ein Teil des unendlichen Wesens der Substanz ist,[6]) so daß der einzelne Mensch durch das Wesen der Substanz konstituiert wird. Überhaupt ist jedes einzelne Ding eine bestimmte Gestaltung der unendlichen Macht Gottes.[7]) So ist das, was in den Dingen wirkt und handelt, allein die Macht Gottes;[8]) daß die Dinge selbst Substanzen sind, und als solche begriffen werden müssen, zu dieser Folgerung nöthigt uns schließlich das konsequent durchgeführte Prinzip der Immanenz, der Begriff Gottes als

[1]) Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas. pg. 13.
[2]) Eth. p. I. pr. 25 und 26.
[3]) Eth. p. I. pr. 25.
[4]) Eth. p. I. pr. 25.
[5]) Eth. p. II. pr. 45. sch.
[6]) Eth. p. IV. pr. 4. dem.
[7]) Eth. p. I. pr. 36. dem.
[8]) Eth. p. I. pr. 26, 27, 34. dem.

der inneren Ursache aller Dinge; denn die Substanz existiert nur dann wahrhaft in den Dingen, wenn jedes Ding selbst Substanz ist.

Es ist interessant zu beobachten, wie bei Spinoza beständig zwei Gedankenreihen sich kreuzen; die eine hat zur Grundlage das Prinzip der Immanenz, danach existiert die Substanz in den Dingen und bedingt deren Dauer und Wirksamkeit; auf der anderen Seite sucht Spinoza das Eingehen der Substanz in die endlichen Dinge als eine Verendlichung der ersteren zu vermeiden; um nach diesem Prinzip die endlichen Dinge entstehen zu lassen, muß er zu einem äußerlichen Mechanismus seine Zuflucht nehmen. Während sonst Spinoza die Dauer des Körpers von der Macht Gottes bestimmt sein läßt, so sagt er Eth. II. pr. 30 dem. das gerade Gegenteil: die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seinem Wesen und auch nicht von der unbedingten Natur Gottes ab. Die Körper sind vielmehr zur Thätigkeit und zum Aufhören derselben nach Eth. p. I. pr. 28 bestimmt. Daraus folgert Spinoza weiter die Zufälligkeit und Vergänglichkeit derselben.

Ja sogar auf derselben Seite finden sich beide Gedankenreihen nebeneinander. Eth. p. II. pr. 10 behauptet Spinoza, daß zum Wesen des Menschen nicht das Sein der Substanz gehört, oder daß die Substanz nicht das Wirkliche des Menschen bildet, weil in diesem Fall mit der Substanz auch notwendig der Mensch gegeben sein müßte. Dieser Satz, den Spinoza notgedrungen aufgestellt hat, weil er an der Unselbständigkeit und Vergänglichkeit der endlichen Dinge festhielt, wird nun aber auch sofort durch das folgende wieder aufgehoben, weil Spinoza die Immanenz der Substanz nicht vernachlässigen durfte. Er fügt nämlich weiter die Definition vom Wesen einer Sache hinzu, wonach dasjenige das Wesen eines Dinges notwendig ausmacht, mit dessen Gegebensein auch das Ding gesetzt wird und mit dessen Wegnahme es aufgehoben ist, oder dasjenige, ohne welches das Ding, und umgekehrt das, was ohne das Ding weder sein noch vorgestellt werden kann.

Auf der einen Seite gehört also die Substanz zum Wesen eines Dinges, ohne welche dasselbe weder sein noch vorgestellt werden kann, auf der andern Seite gehört dieselbe nicht dazu. Gott macht bald das Wesen der Dinge aus, bald aber auch nicht. Die Dinge erscheinen teils als flüchtige Modi, teils sind aber mit der Substanz notwendig die Dinge gegeben.

So liegt also im Spinozismus selbst schon die Substantialität der Dinge enthalten, so sehr sich auch Spinoza bemüht, die Dinge als nichtig und vergänglich hinzustellen. Nach dieser Seite hin ist denn die Kluft,

die man für gewöhnlich zwischen Spinoza und Leibniz anzunehmen geneigt ist, nicht als durchgehend, sondern bloß als relativ anzusehen.

Die Substanzialität der Dinge findet sich bei Spinoza auf Grund des Prinzips der Immanenz ausgesprochen; wir werden nicht erst, wie K. Fischer behauptet,[1]) zu dieser Folgerung durch das Prinzip der Immanenz, durch den Begriff Gottes als der inneren Ursache aller Dinge genötigt. Vermöge dieser Substanzialität der Dinge wird es auch möglich sein, zwischen dieser Seite des Spinozismus und der Monadologie eine Übereinstimmung nachzuweisen.

Was K. Fischer als Folgerung aus dem Spinozismus hinstellt, werden wir unter diesem Gesichtspunkt als bereits im Spinozismus liegend finden. Jenen Übergang vom Spinozismus zur Leibnizischen Philosophie, welchen K. Fischer[2]) konstruiert, werden wir als im Spinozismus selbst gegeben erkennen; er sagt dort: die Substanz existiert nur dann wahrhaft in den Dingen, wenn jedes Ding Substanz ist. Aber die Dinge sind beschränkt. Die Substanz hört also auf schrankenlos zu sein, denn als solche ist sie den Dingen nicht wirklich immanent. Aber von außen darf die Substanz nicht beschränkt werden, denn sonst wäre sie nicht Substanz, sondern Modus. Also muß jetzt die Substanz gedacht werden als durch sich selbst beschränkt, als ein selbstbeschränktes, selbsteigentümliches Wesen, d. h. als Individualität. In dem Begriff der Individualität gleicht sich der Gegensatz aus zwischen der Substanz und der Natur des einzelnen Dinges. Das Individuum ist Einzelsubstanz.

In dem Begriff der Monade soll die Lösung der Probleme liegen, die aus der Lehre Spinozas hervorgehen.

Da wir nun in dem Vorhergehenden nach der einen Seite im Spinozismus die Substanzialität der Dinge gegeben fanden, so dürfen wir vermuten, daß die Keime und Ansätze zu einer Philosophie nach Art des Leibniz schon bei Spinoza vorhanden sind, daß die Lösung jener Probleme, die sich aus der Lehre Spinozas ergeben, nicht erst in der Monadologie, sondern sogar selbst schon bei Spinoza zu finden ist; nur daß dieselben hier mit den entgegengesetzten Anschauungen untermischt und durch dieselben oft in den Hintergrund gedrängt auftreten, während sie bei Leibniz rein und klar dargestellt werden.

---

[1]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. I. II. Teil. 3. Aufl. pg. 554.

[2]) Ebendaselbst.

So haben wir denn gesehen, wenn wir auf die bisherigen Resultate zurückblicken, daß in betreff des Gottesbegriffs bei weitem nicht jene große Differenz zwischen den beiden Systemen besteht, als man für gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. Um die Einzeldinge zu erklären, müssen Spinoza und Leibniz ihre letzte Zuflucht zu einem höchsten Wesen nehmen, das mit metaphysischer Notwendigkeit existiert. Gott ist bei beiden Philosophen die Ursache des Daseins der Dinge, weiter ist bei Spinoza nach der einen Seite seines Systems, ebenso wie bei Leibniz, mit Gott das Wesen der Dinge gegeben. Aus Gott geht die Welt bei Spinoza wie bei Leibniz mit metaphysischer Notwendigkeit hervor, denn ein freies Handeln Gottes liegt nicht in der Konsequenz der Leibnizischen Philosophie. Mit Gott ist auch die Welt gegeben. Verstand und Wille kommen deshalb im strengen Sinn des Leibnizischen Systems nicht in der Weise Gott zu, daß er unter den verschiedenen Welten die beste ausgewählt habe, wie Leibniz in der Theodicee und anderwärts zu beweisen sucht. Endlich muß, wenn das Prinzip der Immanenz richtig und streng durchgeführt wird, dasselbe notwendig zu einer Vielheit von Substanzen führen.

Diese Substanzialität der Dinge ist aus dem Spinozismus, soweit er auf dem Prinzip der Immanenz beruht, nicht erst zu folgern, sondern dort selbst schon ausgesprochen.

II. Die wirklichen Dinge als Substanzen.

Wir haben oben versucht nachzuweisen, daß das Prinzip der Immanenz zur Substanzialität der Dinge führen muß. Zu einem ähnlichen Resultate ist man aber bereits von anderen Gesichtspunkten aus gelangt; es gilt deshalb jetzt jene Anschauungen klarzulegen und die Gründe auseinanderzusetzen, die uns einer jener Auffassungen anzuschließen abgehalten haben.

Es giebt eine Betrachtung der Spinozistischen Attribute, welche die Bestimmtheit schon in der Substanz zur Geltung kommen läßt. Das Attribut, das ja das Unendliche in einer gewissen Bestimmtheit ausdrückt, muß nach dieser Seite in die Substanz hinein verlegt werden, wodurch dann auch zugleich ein Unterschied in der Substanz hervorgerufen wird. Durch die zahllosen Attribute, welche Spinoza der Substanz zuteilt, kommt ein realer Unterschied in die Substanz hinein.[1] Die Einheit der Substanz geht auf diese Art zu Grunde, die Attribute treten an die Stelle der

[1] Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas. pg. 40.

Substanz. Von einer solchen Auffassung sagt Erdmann, daß derjenige, der Spinozas Attribute durchaus als Wesensbestimmtheiten der Substanz anspricht, dazu kommt, seine Lehre als Polytheismus aufzufassen.

Der Anschluß an diese Ansicht hätte uns wohl zahllose Substanzen verschafft, von denen wir auch zwei, nämlich Denken und Ausdehnung, kennen; doch wäre ein Ausgleich bei dieser Anschauung eher zwischen Spinoza und Cartesius als zwischen Spinoza und Leibniz möglich. Denn die Spinozistischen und Leibnizischen Substanzen sind in diesem Falle heterogen.

Einen noch leichteren Übergang von der Spinozistischen zur Leibnizischen Philosophie könnten wir finden, wenn wir uns jener Auffassung des Spinozismus durch Karl Thomas anschließen könnten, welche Volkelt[1]) als eine rein individualistische bezeichnet. Thomas[2]) geht von dem aus, was Spinoza in dem tractatus de intellectus emendatione über die einfachsten Teile der Vorstellungen sagt; denn Spinoza denkt sich jede Vorstellung aus einer gewissen Anzahl einzelner Vorstellungen zusammengesetzt. Auch die Körper läßt Spinoza, ebenso wie die Vorstellungen, aus einfachen Teilen (corpora simplicissima) bestehen. Dieser Punkt wird nun von Thomas zum Mittelpunkt seiner Auffassung des Spinozismus gemacht: die Sätze von einer unendlichen Substanz werden durch Akkommodation an die Cartesianischen Lieblingsansichten zu erklären gesucht. Die eigentlichen Substanzen sind dann die einfachsten Elemente des Denkens und der Ausdehnung; denn sie bilden den letzten und absoluten Grund aller Dinge. Es entstehen so zwei besondere Welten, die der Ausdehnung und des Denkens, deren jede aus einer unendlichen Anzahl einfachster Individuen besteht; Gott aber ist bloß die Zusammenfassung derselben.

Dieser Ansicht des Karl Thomas können wir uns deshalb nicht anschließen, weil es unmöglich ist, die überall bei Spinoza vorhandenen ausdrücklich pantheistischen Sätze sämtlich individualistisch zu erklären. Der Satz von der einen Substanz steht denn doch zu fest, als daß er durch die von Thomas angeführten Gründe, der in demselben bloß Zweideutigkeit, absichtliche Verwirrung und Geheimthuerei vermutet, gestrichen werden könnte. Da wir uns keiner dieser Auffassungen anschließen können, so müssen wir denn versuchen, ob wir von einer andern Seite aus unsere Aufgabe, den absoluten Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz auszugleichen, lösen können.

---

[1]) Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas. pg. 7.

[2]) Karl Thomas, Spinoza als Metaphysiker. Königsberg 1840.

Einen Schritt dazu haben wir schon gethan, wir haben am Schluß des ersten Teiles nachgewiesen, daß bei Spinoza bald die Substanz zum Wesen eines Dinges gehört, bald nicht, so daß in dem einen Falle die Dinge flüchtige Modi, in dem andern selbst Substanzen sind. Allerdings wird dies letztere stets von Spinoza in Abrede gestellt. Wie er aber dort wider seinen Willen die Dinge zu Substanzen gemacht hat, so läßt sich auch vermuten, daß er später so von den Dingen spricht, als ob es Substanzen wären; wenn wir das letztere nachweisen können, dann haben wir eine weitere Basis gewonnen, einen Ausgleich zwischen den beiden Systemen herzustellen.

Leibniz tadelt zu wiederholten Malen,[1] daß den Dingen alle Selbstthätigkeit von Spinoza geraubt sei; er behauptet nicht zugeben zu können, daß die Macht der Dinge die Macht Gottes sei; denn die Macht der Dinge sei zwar von Gott hervorgebracht, aber von der göttlichen Macht sei sie verschieden; die Dinge handeln selbst, obgleich sie die Macht zu handeln empfangen haben.

Weiter richtet Leibniz seine Ausführungen[2] gegen jene Seite des Spinozismus, wonach jedes Ding von außen zur Thätigkeit bestimmt wird; so vor allem gegen Lehrsatz 28 des ersten Teiles, wo es heißt: Jedes Einzelne oder jeder Gegenstand von endlicher und begrenzter Existenz kann zum Existieren oder zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, welche wiederum endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Durch diesen Satz wird den Einzeldingen alle Selbstthätigkeit geraubt, und alles Handeln derselben auf mechanische Weise erklärt; zu jeder Handlung der Dinge ist **ein Anstoß von außen nötig**.

Dieser Seite des Spinozismus gegenüber erklärt Leibniz die Dinge für selbstthätige Naturen. Seine Meinung über diesen Punkt ist kurz folgende.

In der Schrift gegen Sturm, welcher die selbstthätige Kraft der Dinge aufhob, alle Kausalität und Kraft allein Gott beilegte, behauptet Leibniz, daß die Substanz der Dinge in ihrer Kraft zu handeln und zu leiden liege. Die Dinge wären nur flüchtige Modifikationen und Phantasmen der einen göttlichen Substanz, wenn ihnen diese Kraft abginge, oder Gott wäre die einzige Substanz, eine Lehre pessimae notae. In der Schrift «specimen dynamicum» heißt es: Handeln ist der Charakter

---

1) z. B. réf. inédite, animadvers. pg. 36.

2) réf. inédite, animadvers. pg. 226.

der Substanz. In der Theodicee sagt er: Wenn man die Thätigkeit den Substanzen nimmt und sie daher mit den Accidenzien verwechselt, so verfällt man in den Spinozismus, der ein übertriebener Cartesianismus ist. In der Schrift »principes de la nature et de la grâce« wird die Substanz als ein des Handelns fähiges Wesen definiert. Der Begriff der Substanz ist dem Leibiz unzertrennlich, ja streng genommen identisch mit dem Begriff der Energie, der Kraft, der Thätigkeit durch sich selbst. Der Begriff der Substanz empfängt sein wahres Licht durch den Begriff der Kraft. Die wahre Kraft ist aber niemals einfache Möglichkeit, sondern Trieb und Handlung sind mit ihr gesetzt. Die Handlung ist nichts weiter als Ausübung der Kraft.

Wenn die Kraft es ist, welche die Dinge zu Substanzen macht, so darf man behaupten, daß nach der einen Seite des Spinozismus die Dinge ebenfalls Substanzen sind, da auch hier kein Anstoß von außen nötig ist, um die Dinge zum Handeln zu bestimmen; es geht vielmehr die Handlung aus dem Ding selbst hervor, das Ding besitzt selbst eine bestimmte Kraft, wodurch es fähig wird, Handlungen selbstthätig zu vollbringen. Schon im ersten Teil der Ethik, gleich nach den Sätzen, worin die Handlungen der Dinge durch mechanische Kausalität erklärt werden, findet sich ein Satz, der auf Selbstthätigkeit der Dinge schließen läßt. Eth. p. I. pr. 36 heißt es: Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte. Spinoza thut die Richtigkeit des Satzes dadurch dar, daß er darauf hinweist, wie jedes Ding die Natur Gottes ausdrückt, und wie nach Eth. p. I. pr. 16 aus der Natur Gottes Unendliches auf unendliche Weise folgt. Dieser Beweis dreht sich zwar im Kreise, denn pr. 16 ist selbst schon pr. 36 vorausgesetzt. Trotz des mangelhaften Beweises können wir aber soviel aus jenem Satze ersehen, daß die mechanische Kausalität bei Spinoza zeitweilig zurücktritt und daß an deren Stelle die Dinge eine selbständige Thätigkeit erhalten.

Auf jene Thätigkeit in den Dingen lassen uns vor allem mehrere Sätze des 3. Buches der Ethik schließen, daselbst heißt es im 6. Lehrsatz: Eine jedes Ding, soweit es in sich ist, strebt in seinem Dasein zu beharren. Dieses Streben gehört nach dem 7. Lehrsatz zum wirklichen Wesen der Dinge; denn, wie es Spinoza in dem Beweise ausführt, aus dem gegebenen Wesen einer Sache folgt notwendig etwas[1]), und die Dinge vermögen nur das, was aus ihrer bestimmten Natur notwendig folgt,[2]) des-

[1]) Eth. p. I, pr. 36.
[2]) Eth. p. I, pr. 29.

halb ist die Kraft oder das Bestreben einer jeden Sache, wodurch sie allein etwas thut oder zu thun strebt, d. h. die Macht oder das Bestreben, mit dem sie in ihrem Sein zu beharren strebt, nur das gegebene oder wirkliche Wesen der Dinge. Dieses Bestreben enthält nun weiter nach der 8. Proposition nicht eine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit.

Diese Sätze gelten ganz allgemein; eine besondere Anwendung erfahren sie auch auf die Seele. Von derselben heißt es Prop. 12: die Seele bestrebt sich, so viel sie kann, dasjenige sich bildlich vorzustellen, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt und unterstützt. Dieses Streben nach Selbsterhaltung wird nun von Spinoza zur Grundlage der Tugend gemacht, d. h. zu derjenigen Eigenschaft der Dinge, vermöge deren sie soviel als möglich thätig zu sein suchen. Tugend und Macht sind bei Spinoza dasselbe,[1] die Tugend auf den Menschen bezogen ist die Macht, etwas hervorzubringen, was nur aus den Gesetzen der Natur eines Dinges eingesehen werden kann. So sagt denn Spinoza im 4. Buch der Ethik, in der 20. Proposition: Je mehr jemand seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Sein zu behaupten strebt und vermag, mit desto größerer Tugend ist er begabt. Ohne dieses Streben nach Selbsterhaltung kann nach dem 21. Lehrsatz niemand wünschen, glücklich und gut zu sein; denn vor diesem Streben kann keine Tugend gedacht werden. Dieses Streben wird im 26. Satz des 4. Buches dahin bestimmt, daß es nichts anderes sei, als das Wesen des Gegenstandes, der vermöge seiner Existenz die Kraft hat, in seinem Sein zu beharren und zu thun, was aus seiner Natur notwendig folgt.

Daß dieses Streben nach der Selbsterhaltung, daß die Tugend allein aus dem Wesen der Dinge folgt, das zeigt uns der 25. Lehrsatz des 4. Buches: Niemand strebt sein Sein eines anderen Gegenstandes wegen zu erhalten; denn wie der Beweis sagt, das Streben, wodurch jede Sache sich in ihrem Sein zu erhalten sucht, wird bloß durch das Wesen dieser Sache bestimmt und folgt bloß aus ihm allein und nicht aus dem Wesen einer fremden Sache. Eine fremde Sache kann nicht die Grundlage der Tugend, nicht der Thätigkeit sein. Der Grad der Tugend, d. h. der Fähigkeit, Handlungen aus sich selbst hervorzubringen, bestimmt die Vollkommenheit eines Dinges, wie wir aus der 40. Prop. des 5. Buches erfahren. Je mehr Vollkommenheit ein Ding besitzt, um so mehr handelt es, und um so weniger leidet es; und umgekehrt, je mehr es handelt, desto vollkommener ist es.

[1] Eth. p. IV, def. 8.

Mit diesem Streben der Dinge wird allerdings, wenn man bloß auf die eine Seite des Spinozismus Rücksicht nimmt, Mißbrauch getrieben; denn danach ist alle Veränderung im Denken und Sein nur logische Folge; damit aber ist ein solches Streben durchaus nicht zu vereinigen. Denn im Streben liegt ein Ziel, ein Zweck, welcher das Bestimmende enthält, dies widerspricht aber der Natur, der logischen Folge; und deswegen bleibt allerdings die Einführung des Strebens und Begehrens ein durchgehender Widerspruch eines Systems, welches die Welt nur als Abfluß der logischen Folgen aus dem Wesen Gottes anerkennt. Dieser Widerspruch weist uns aber zugleich darauf hin, daß noch eine zweite Gedankenreihe im Geist Spinozas sich befunden hat; die Grundlage derselben ist das Prinzip der Immanenz, (der konkreten, nicht der abstrakten). Dieses Prinzip streng durchgeführt, läßt die Dinge selbst als Substanzen erscheinen. Wenn auch Spinoza dies letztere beständig in Abrede gestellt hat, so haben wir einmal in dem ersten Abschnitt gesehen, daß er auf derselben Seite die Dinge für flüchtige Modi und für Substanzen erklärt. Weiter aber müssen wir bekennen, daß in jenen Sätzen, wo von dem Streben und der Tugend und Macht der Dinge geredet wird, sich das individuelle Leben verbürgt, daß danach die Dinge selbst Substanzen sein müssen.

Nach dieser Seite des Spinozismus hin läßt sich denn auch eine Übereinstimmung mit der Leibnizischen Philosophie herbeiführen, so sehr auch die andere Seite desselben mit der letzteren im Widerspruch steht. Bei Spinoza erhalten die Dinge ebenfalls eine thätige Kraft und besitzen Selbständigkeit. Wenn es bei Leibniz zum Charakter der Substanzen gehört, selbstthätig zu sein, Handlungen von Innen hervorzubringen, so sind die Dinge auch bei Spinoza in diesem Sinn Substanzen, da ihnen die gleichen Prädikate beigelegt werden. Die Kraft macht also bei beiden das innerste Wesen der Dinge aus. Diese Kraft nimmt nicht bloß vorübergehend den Körper in Besitz (Abh. gegen Sturm), sondern wohnt bleibend in ihm; auch damit stimmt Spinoza überein, denn Eth. p. III, pr. 8 heißt es: Das Streben umfaßt keine bestimmte Zeit, sondern eine unbestimmte.

Auf die Frage, wie die Kraft der Dinge gedacht werden muß, wie sich die eine Kraft zu den vielen Dingen verhalte, antwortet Leibniz: So viel Dinge, so viel Kräfte, so viel Substanzen: die Kraft der Dinge besteht mithin in einer zahllosen Fülle von Kräften, in einer zahllosen Fülle einzelner Substanzen. Die Kraft verhält sich zu den Dingen nicht wie die Ursache zu ihren Wirkungen, nicht wie die eine Substanz zu ihren zahl-

losen Modifikationen, denn in diesem Fall wäre Leibniz in den Spinozismus zurückgefallen, da er in dem Begriff der einen Substanz mit demselben übereinstimmte. Durch die zahllosen Substanzen sucht Leibniz den Spinozistischen Begriff der einen Substanz zu stürzen.

Trotz dieser zahllosen Substanzen, welche sich bei Leibniz finden, behaupten wir, daß sich eine Übereinstimmung mit Spinoza im gewissen Sinne erzielen läßt. Den Weg dazu, dieselbe herbeizuführen, zeigt uns die Anschauung Spinozas über die einfachsten Körper, die *corpora simplicissima*, obgleich die Ausführungen über diesen Punkt sehr kurz ausgefallen sind. Auch Carl Thomas[1] beruft sich auf dieselben und hebt deren Wichtigkeit mit diesen Worten hervor: „Diese Sätze erhalten durch den Zweck, den Spinoza eigentlich mit ihnen verfolgte, eine viel bedeutendere Stellung, als eine Cartesianisch materielle Auffassung ihnen zuteilt, sie erscheinen mit seinem gewiß nicht ohne Überlegung ausgearbeiteten Gedankenkreise auf das innigste verbunden, denn nicht nur die Natur der Imagination sollte dadurch begründet werden, sondern auch die des unendlichen Intellektus." Wir haben oben gezeigt, daß wir uns nicht Thomas Ansicht vollkommen anschließen können, weil er zwei verschiedene Reihen der Substanzen annimmt, nämlich solche der Ausdehnung und des Denkens. Unserer Meinung nach läßt sich vielmehr das Prinzip der Immanenz durchführen und doch zu einer Vielheit von Substanzen gelangen.

Wir gehen ebenfalls von den einfachsten Körpern aus, aus denen Spinoza die Dinge zusammengesetzt sein läßt. Diese einfachsten Körper sind entweder bewegt oder nicht bewegt, sie unterscheiden sich durch geschwindere oder langsamere Bewegung. Aus diesen einfachsten Körpern sind alle anderen zusammengesetzt. Jedes Individuum (den zusammengesetzten Dingen, nicht den einfachsten Körpern wird diese Bezeichnung beigelegt) ist ein bestimmtes Körperaggregat.

Daß die *corpora simplicissima* selbst Substanzen sind, können wir daraus schließen, daß nach der einen Seite des Spinozismus die Substanz zum Wesen der Dinge, also auch der einfachsten Körper gehört.

Mit der Substanz sind also auch die *corpora simplicissima* notwendig gegeben. Daß die letzteren selbst Substanzen sind, dazu werden wir weiter gedrängt, wenn wir bedenken, daß sie sich nur durch die geschwindere oder langsamere Bewegung unterscheiden, woher empfangen sie die

---

[1] Karl Thomas, Spinoza als Metaphysiker. pg. 156.

Bewegung? Von einem anderen Körper? Auf diese Art kommt man zu keinem Ende. Es ist daher notwendig, daß den Körpern selbst die Bewegung innewohnt. Ferner heißt es bei Spinoza, jedes Ding ist etwas zu wirken bestimmt, diese Bestimmung kann es sich selbst weder geben noch nehmen. Diese Bestimmung rührt vielmehr notwendig von Gott her; ebenso wie den Dingen bei Leibniz eine bestimmte Kraft, die ihren Ausdruck in der Bewegung finden, von Ewigkeit her eingepflanzt ist. Die Körper unterscheiden sich bei Spinoza bloß hinsichtlich der Bewegung, nicht hinsichtlich der Substanz. Wenn wir nun nach der einen Seite des Spinozismus annehmen müssen, daß die Bewegung von den Körpern selbst ausgeht, so ist mit der Verschiedenheit der Bewegung auch eine Verschiedenheit der innewohnenden Kraft gegeben, die in den Dingen wirkt, ebenso wie bei Leibniz die Dinge nur graduell durch die ihnen eingepflanzte Kraft sich unterscheiden.

Daß diese corpora simplicissima selbst Substanzen sind, ergiebt sich weiter aus unsern Ausführungen auf S. 26 u. 27, wo wir gezeigt, daß den Körpern eine Fähigkeit innewohnt, selbstthätig Handlungen hervorzubringen. Die corpora simplicissima können als Substanzen aufgefaßt werden; aber nicht in dem Sinne von Carl Thomas, wo sie den Substanzen, die er aus den einfachsten Vorstellungen gewinnt, entgegengesetzt sind. Von diesen einfachsten Körpern muß vielmehr auch jener Satz gelten, daß alle Dinge in verschiedenem Grade beseelt sind. Dieses erhellt aus der 15. Prop. des II. Buches, wo es heißt: die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sodern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt; dies wird damit bewiesen, daß der menschliche Körper aus sehr vielen Teilen zusammengesetzt sei, von deren jedem es eine Vorstellung in Gott giebt; wegen dieses letzteren ist aber mit jedem Körper eine Vorstellung verbunden. In diesem Körper ist das Wesen Gottes auf doppelte Weise ausgedrückt, soweit der Verstand ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, erscheint er als ausgedehnt, unter dem Attribut des Denkens betrachtet, erscheint er als beseelt. Dieses führt uns denn zu einem weiteren Punkt, in diesen einfachsten Substanzen, die sich nach dem bisher Erörterten auch nach der einen Seite hin im Spinozismus finden, die Einheit von Seele und Körper nachzuweisen, und so einen weiteren Schritt zu thun, um den Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz zu einem bloß relativen herabzudrücken.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob es unmöglich sei, in dieser Hinsicht eine Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz her-

herzuführen, da sich Leibniz selbst direkt gegen jene Anschauung wendet. In der Refutation de Spinoza sagt er[1]: Geist und Körper sind nach Spinoza ein und dieselbe Sache, nur auf zwei verschiedene Weisen ausgedrückt. Die ausgedehnte und die denkende Substanz sind ein und dieselbe Sache, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird. Dies ist jedoch falsch. Geist und Körper sind ebensowenig dieselbe Sache, als das Prinzip der Thätigkeit und des Leidens. »Substantia corporea habet animam et corpus organicum hoc est massa composita aliis substantiis; id verum est eandem substantiam cogitare et habere massam extensam sibi adjunctam, sed minime ex ea consistere, cum nihil eorum non adimi possit, salva substantia. Praeterea omnis substantia percipit, sed non omnis substantia cogitat.

Diese Einwendung wird aber schon von A. Foucher de Careil berichtigt. derselbe sagt[2]: Le tort de Spinoza n'est donc pas de dire que l'âme exprime le corps, mais c'est de croire que l'âme n'exprime que cela. Ce n'est pas d'attacher une âme à chaque corps, mais c'est de l'identifier avec lui.

Dieser letzte Vorwurf trifft allerdings die eine Seite des Spinozismus mit Recht; es ist dies diejenige, welche wir in folgenden Sätzen der Ethik ausgedrückt finden: Eth. p. II, pr. 11, das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts anderes als die Vorstellung einer einzelnen wirklich existierenden Sache. Eth. II, pr. 13, der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ist ein Körper oder ein gewisser Zustand der Ausdehnung, der wirklich existiert und nichts anderes. Wie wir jedoch später zeigen werden, giebt es im Spinozismus noch eine zweite Seite, wonach die Seele nicht bloß das enthält, was in dem Körper vorgeht, sondern wonach sie eine selbständige Thätigkeit unabhängig von ihrem Körper entfaltet, so daß auch bei Spinoza keineswegs das Prinzip des Leidens identisch ist mit dem Prinzip der Thätigkeit. Daß dies letztere Prinzip sich bei Spinoza findet, kann erst später des genaueren erörtert werden, es muß deshalb zunächst unsere Behauptung genügen, daß die Seele auch bei Spinoza mehr ausdrückt als Zustände des Körpers.

Nach der Berichtigung jenes Einwurfs können wir uns denn dazu wenden, die Übereinstimmung der beiden Philosophen in betreff der Einheit von Seele und Körper näher zu beleuchten.

---

[1] Réf. inédite, animadvers. pag. 32.
[2] Réf. inédite, mémoire pag. 43.

Wie wir oben gesehen haben, können die *corpora simplicissima* selbst als Substanzen aufgefaßt werden; die Zahl dieser einfachsten Körper ist unendlich groß, also ist es auch die Zahl der Substanzen. Die Substanz oder Gott ist bei Spinoza die innere Ursache der Dinge. Hinter den Dingen steht die Substanz; die Dinge sind bloß ein bestimmter Ausdruck derselben. Wir nehmen an den Dingen die Ausdehnung wahr, sobald wir dieselben unter dem Attribut der Ausdehnung betrachten, wir nehmen an den Dingen das Denken wahr, sobald wir dieselben unter dem Attribut des Denkens auffassen. Zwischen Denken und Ausdehnung ist nun zwar jede Wechselwirkung aufgehoben; trotz dieser tiefen Kluft aber muß sich die Einheit der Substanz in den Dingen bewahren. Denken und Ausdehnung haben bei Spinoza ihre gemeinsame innere Wurzel in der Substanz; die Substanz, die hinter den Dingen steht, ist nur eine, trotzdem Denken und Ausdehnung so verschieden ist. Die gegenständlichen Unterschiede der Attribute sind in der Substanz aufgehoben. Nach dieser Seite finden sich bei Spinoza die ersten Ansätze zum Idealismus. Diese hinter den Dingen stehende Substanz wird bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt; Denken und Ausdehnung gehören jedoch immer zusammen. Es gibt keine Ausdehnung, die, abgesondert von der denkenden Natur, eine Körperwelt für sich ausmacht, und es gibt ebensowenig ein Denken, das, abgesondert von der materiellen Natur, ein Seelenreich für sich bildet. Alles dies gilt von den einfachsten Körpern; diese haben wir aber oben als Substanzen bezeichnet nach derjenigen Seite des Spinozismus, wo das Prinzip der Immanenz durchgeführt ist oder doch wenigstens seine Nachwirkung geltend macht. Indem man jene Keime des Idealismus, die sich bei Spinoza finden, auf die *corpora simplicissima* anwendet, so ergibt sich die merkwürdigste Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz. Bei Leibniz sind Seele und Körper die beiden Kräfte, welche das Wesen jeder Monade ausmachen. Jede Monade bildet ein schlechthin einfaches Wesen; also müssen Seele und Körper überall untrennbar vereinigt sein. Mit dem Prinzip der Monade ist die untrennbare Einheit von Seele und Körper gegeben. Sobald diese Vereinigung aufgelöst wird, so ist die Monade und damit das Prinzip der Leibnizischen Philosophie aufgelöst.

Wir haben bis jetzt dahin gestellt sein lassen, wie die Körperwelt bei Leibniz zu stande kommt; denn es kam uns nur zunächst darauf an, zu zeigen, daß beide Philosophen einfachste Substanzen zur Grundlage ihrer Systeme gemacht haben, der eine ohne seinen Willen, bloß von der

Natur der Dinge dazu gedrängt, der andere mit Absicht, und daß zwei Momente dieser einfachsten Substanzen Seele und Körper sind.

Wir haben jetzt weiter zu untersuchen, welche Übereinstimmung sich in bezug auf die Lehre von den Körpern und von der Seelen-Thätigkeit zwischen Spinoza und Leibniz ergiebt.

Leibniz tadelt oft die Spinozistische Erklärung der Materie. Spinoza leugnet, so sagt Leibniz[1], daß irgend welche körperliche Masse von Gott habe geschaffen werden können, da man nicht anzugeben vermöge, aus welcher Macht Gott dies gethan habe. Dies findet Leibniz nicht vollkommen richtig. Nach ihm existiert zwar die Materie in der That, aber sie ist keine Substanz, sondern nur ein Aggregat aus vielen Substanzen. Dies letztere gilt von der materia secunda, welche, wie sich Leibniz ausdrückt, keineswegs ein homogener Körper ist; sondern dasjenige, was als homogen begriffen wird, nämlich die materia prima, ist noch etwas Unvollständiges, da es rein potential ist. Die Substanz dagegen ist etwas **Vollständiges und Thätiges.**

Weiter glaubt Spinoza, daß die Materie nach ihrem gewöhnlichen Begriff nicht existiere, deshalb bemerkt er oft, daß die Materie schlecht durch die Ausdehnung definiert werde. Nach ep. 73 giebt es ferner nur eine schlechte Erklärung der Ausdehnung ab, wenn man dieselbe für eine vergängliche und teilbare Sache ansieht. Die Materie soll vielmehr erklärt werden durch ein Attribut, welches ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Auf diese Anschauung Spinozas entgegnet Leibniz, daß die Ausdehnung oder die materia prima nichts anderes sei als eine gewisse unbestimmte Wiederholung der Dinge, insofern sie unter einander ähnlich sind oder ununterscheidbar. Aber wie die Zahl die gezählten Dinge voraussetzt, so setzt die Ausdehnung Dinge voraus, die sich wiederholen, welche außer gemeinsamen auch besondere Eigenschaften besitzen. »Haec propria accidentia faciunt limites magnitudinis figuraeque actuales, prius ante possibiles. Materia mere passiva est aliquid vilissimum, nempe carens omni virtute, sed tale consistit tantum vel in incompleto, vel in abstractione«.[2] Die Ausdehnung ist kein Attribut, welches ewige Wesenheit ausdrückt, sondern bloß eine Wiederholung der Vorstellenden.

Diese Ausstellungen des Leibniz richten sich gegen jene Seite des Spinozismus, wonach die Attribute Existenz involvieren und ohne Existenz

---

[1]) **Réf. inédite, animadvers. pag. 29.**

[2]) Réf. inédite, animadvers. pag. 25.

nicht gedacht werden können, wonach sie zu Gott gehören und dessen Natur darstellen. Nach dieser Seite stehen die Attribute nicht außerhalb der Substanz, so daß sie eine geringere Existenz hatten wie die Substanz; sondern indem ihnen ganz dieselbe Existenz wie der Substanz beigelegt wird, haben sie mit ihren realen Unterschieden ihre Existenz in der Substanz, sie sind Wesensbestimmtheiten derselben. Was wir hier im allgemeinen im Anschluß an Volkelt über diese Auffassung der Attribute gesagt haben, gilt im besonderen auch von der Ausdehnung. Dieselbe ist nach dieser Seite etwas wirklich Existierendes, eine reale Wesensbestimmtheit der Substanz. In dieser Hinsicht ist denn ein absoluter Gegensatz zwischen den beiden Philosophen vorhanden und ein Ausgleich unmöglich.

Aber einen solchen Ausgleich müssen wir herzustellen versuchen, wenn wir nicht gerade in einem der wichtigsten Punkte jenen Gegensatz bejahen sollen. Um unseren Zweck zu erreichen, wollen wir zunächst einen Blick darauf werfen, wie Leibniz die Materie erklärt.

Derselbe unterscheidet zwischen einer ersten und einer zweiten Materie. Jene ist nichts als das ursprüngliche passive Vermögen, oder das Prinzip des Widerstandes, sie besteht nicht in der Masse oder Undurchdringlichkeit, noch in der Ausdehnung selbst, sondern nur in der Möglichkeit oder in dem Erfordernis der Ausdehnung. Sie ist das Prinzip von der Erscheinung, daß ein Körper von einem anderen Körper nicht durchdrungen wird, sondern ihm Widerstand entgegensetzt. Sie ist der Grund, daß der Körper immer leidet und widersteht. Diese erste Materie kann Gott keiner Substanz entziehen, denn sonst würde er aus ihr ein absolutes Ganzes, wie nur er ist, machen.

Die zweite Materie ist das Resultat von unzähligen vollständigen Substanzen, von denen jede ihre erste Materie hat. Sie konstituiert das, was Masse heißt. Diese Materie selbst aber ist im strengen metaphysischen Sinn des Leibnizischen Systems nichts weiter als eine Vorstellung, und zwar eine dunkle und verworrene Vorstellung; sie entsteht durch die sämtlichen anderen Monaden, wie sie von einer repräsentiert werden. Die Materie ist ein phaenomenon bene fundatum. Für einen absoluten Verstand, der keine verworrenen Vorstellungen hat, verschwindet die Materie, und es bleiben nur die Monaden.

Es fragt sich jetzt, ob es im Spinozismus nicht eine Seite giebt, welche der Anschauung des Leibniz verwandt ist. Um einen Ausgleich zwischen den beiden Philosophen zu bewirken, brauchen wir bloß an jene Auffassung der Spinozistischen Attribute zu erinnern, wie wir dieselbe bei

Erdmann finden. Nach derselben werden die Attribute zu bestimmten Formen, die eine Substanz auszudrücken, zu verschiedenen Weisen des Verstandes, die Substanz aufzufassen. So bleibt das Wesen der Substanz von den Unterschieden ganz unberührt, und nur der denkende Verstand ist es, der die eine Substanz bald unter diesem, bald unter jenem Attribut auffaßt, so daß, wie wir schon oben bemerkten, ein gewisser Idealismus sich bei Spinoza findet.

Es kann nicht geleugnet werden, daß Spinoza, wie besonders Erdmann nachgewiesen, nach dieser Auffassung der Attribute hinneigt und selbst Veranlassung zu einer solchen gegeben hat. Denn nach der Definition des Attributs, es sei dasjenige, was der Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend perzipiere, stellt sich die Verschiedenheit derselben nur für den erkennenden Verstand dar. Weiter heißt es in einem Brief an Bries: Unter Attribut verstehe ich dasselbe wie unter Substanz, nur daß es Attribut heißt mit Rücksicht auf den Verstand, welcher der Substanz eine gewisse Natur beilegt.

Wenn wir nun weitergehen und die früheren Resultate anwenden, wonach auch bei Spinoza gegen dessen Willen die Dinge als Substanzen erscheinen, so werden wir eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz finden. Nach dieser Seite des Spinozismus giebt es in der Welt unzählige Substanzen. Unter Attribut ist nun dasjenige zu verstehen, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt. Die Materie, die Ausdehnung, die wir an jenen einfachsten Substanzen wahrnehmen, ist darum auch bei Spinoza nichts Wirkliches, sondern sie ist nur eine Form der Auffassung, welche der Verstand an dieselben heranbringt. In dieser Beziehung ist also eine Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden, da der letztere, wie wir oben sahen, die materia secunda aus den verworrenen Vorstellungen als ein phaenomenon bene fundatum erklärt.

Nach dieser Richtung läßt sich weiter eine Übereinstimmung konstatieren, was das Zustandekommen der Ausdehnung anlangt. Leibniz sagt, die Ausdehnung entsteht, indem sich gewisse Dinge wiederholen. Bei Spinoza kommt in diesem Fall die Ausdehnung dadurch zustande, daß der Verstand an jedem einzelnen Ding die Ausdehnung wahrnimmt und durch kontinuirliche Zusammensetzung zu einer unendlichen Ausdehnung kommt. In diesem Sinn die Ausdehnung aufgefaßt, ist die engste Verwandtschaft mit der materia secunda des Leibniz vorhanden.

Wenden wir uns jetzt weiter dazu, zu untersuchen, ob sich ein Ausgleich zwischen den beiden Systemen treffen läßt, was die Lehre von der

Seelen-Thätigkeit oder von der thätigen Kraft im Leibnizischen Sinne anlangt. Doch zunächst wollen wir auch hier, unserer Methode **folgend**, den Gegensatz, soweit er wirklich vorhanden ist, etwas genauer hervor**heben**.

Leibniz sagt in jener Réfutation de Spinoza[1]: Wenn Spinoza **erklärt**, daß alles in verschiedenem Grade beseelt sei,[2] so beruht das auf einer andern wunderbaren Ansicht; denn er sagt, die Idee eines jeden Dinges ist notwendig in Gott gegeben, wofür Gott in derselben Weise die Ursache ist wie für die Idee des menschlichen Körpers. Aber es ist falsch zu behaupten, die Seele sei eine Idee. Die Ideen sind etwas Abstraktes wie die Zahlen und Figuren und können nicht handeln. Die Ideen sind abstrakt und universal. Die Idee eines Dinges enthält bloß eine Möglichkeit; es ist ein Irrtum, die Seelen unsterblich zu nennen, weil die Ideen es sind. Die Seele ist keine Idee, sondern vielmehr die Quelle von unzähligen Ideen. Sie besitzt außer der gegenwärtigen Idee noch etwas Thätiges oder die Fähigkeit, neue Ideen hervorzubringen. Die Seele hat etwas Thätiges oder eine thätige Kraft. Ganz anders verhält es sich bei Spinoza. Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt, weil der menschliche Körper aus sehr vielen Teilen besteht.[3]) Daher ist bei Spinoza auch die Seele in jedem Augenblick eine andere, da den Veränderungen des Körpers eine Veränderung der Seele entspricht. Deshalb erscheint es auch dem Leibniz nicht wunderbar, daß Spinoza die Kreaturen für vergängliche Modifikationen ansieht.[4])

Mit diesen Sätzen richtet sich Leibniz gegen die mechanische Auffassung der Seelenthätigkeit, die im strengen Sinn auf die Leugnung der Seele hinausläuft; denn nach dieser Seite des Spinozismus ist die Seele nichts als die Idee des Körpers und der Körper ist das Objekt der Seele; der Seele kommt durchaus kein eigentümlicher Inhalt zu; sie empfängt denselben vielmehr von dem Körper, oder derselbe geht den Zuständen des **Körpers doch wenigstens parallel.**

Dieser Anschauung des Spinoza gegenüber konstatiert Leibniz in den Monaden eine thätige Kraft, die in ihrem Fortschritt zur Seele und zum Geist sich entwickelt. Die Aufstellungen des Leibniz über diesen Punkt

---

1) Réf. inédite, animadvers. pg. 58.

2) Eth. p. II, pr. 13. sch.

3) Eth. p. II, pr. 15.

4) Réf. inédite, animadvers. pg. 58. Spinozae anima adeo fugax est, ut nec ad momentum existat.

sind kurz diese: der Begriff der Seele kann in einem weiteren und in einem engeren Sinne genommen werden. Im weiteren Sinne bedeutet Seele dasselbe wie das Leben oder das Lebensprinzip, nämlich das Prinzip der inneren Thätigkeit, welches in der einfachen Substanz oder in der Monade existiert, und womit die äußere Thätigkeit übereinstimmt. In diesem Sinne wird nicht bloß den Tieren, sondern auch allen anderen der Vorstellung befähigten Wesen eine Seele zugesprochen [1]. „Ein solches Prinzip nennen wir substanziell, auch ursprüngliche Kraft, erste Entelechie, mit einem Wort Seele. Die thätige Kraft in Verbindung mit der leidenden giebt erst die vollständige Substanz." Im engeren Sinn wird Seele zur Bezeichnung für die höhere Art des Lebens oder für das empfindende Leben gebraucht, das mit Apperzeption und Gedächtnis verbunden ist. Die Seele ist im Leibnizischen Sinne diejenige Kraft, welche immanente Handlungen hervorbringt, d. h. solche, die aus dem handelnden Wesen selbst kommen, und unbezweifelbar seine eigenen sind, wie z. B. die Gedanken und Willensbestimmungen. Diese Kraft ist weiter eine universale. Man darf diese Kraft nicht den übrigen Dingen absprechen, man müßte denn etwa allein unsere Seele für thätig in der Natur annehmen, in der Meinung, daß alle Kraft immanenter und lebendiger Handlungen allein mit dem denkenden Geist oder der Intelligenz verbunden wäre, was aber nicht richtig ist. Es wäre auch im Leibnizischen Sinne ganz im Widerspruch mit der Schönheit, Ordnung und Vernunft der Natur, wenn das Prinzip des Lebens oder innerlicher, eigener Handlungen nur an einen geringen und besonderen Teil der Materie geknüpft wäre, da es doch offenbar ihre Vollkommenheit fordert, daß es sich in jedem Teile befinde; da weiter auch kein Grund vorhanden ist, warum nicht überall Seelen oder doch den Seelen analoge Wesen sein sollten, obgleich herrschende oder gar denkende Seelen, wie die menschliche, nicht überall sein können. Zur Seele gehört im Leibnizischen Sinne nicht notwendig Wille und Bewußtsein; zur Seele gehört nichts weiter, als daß sie Thätigkeitsquelle, daß sie selbst das Prinzip ihrer Bestimmungen ist, nichts weiter als Spontaneität. Das Wesen und das Charakteristische ist daher an der Monade, daß sie alles aus ihrem eigenen Wesen schöpft, daß sie folglich nur von Gott und von sich selbst abhängig ist. Diese Thätigkeit ist notwendig Vorstellung. Die Thätigkeit des inneren Prinzipes, wodurch die Veränderung bewirkt wird und eine Vorstellung auf die andere folgt, ist der Trieb, das Verlangen, die Begierde. Denn

---

[1] ep. phil. ep. ad Wagnerum de vi activa corporis.

jede gegenwärtige Vorstellung strebt nach einer neuen Vorstellung; keine einzige Vorstellung aber ist uns völlig gleichgültig. Die Monade befindet sich daher in einem beständigen Zustande des Strebens, denn da die Vorstellung zum Wesen derselben gehört, so stellt sie immer vor, so geht sie unaufhörlich von einer Vorstellung zur anderen über. Diese thätige Kraft oder die Seelenthätigkeit ist das wahrhafte Prinzip der Individuation, nur durch sie ist ein Individuum gesetzt; denn nur die Seele ist jenes dem Ich analoge Wesen, jenes Prinzip der Indentität, welches ein bestimmtes Wesen zu dem macht, was es ist, also seine Individualität begründet. Die Identität einer und derselben Sache kann daher nur durch die Erhaltung derselben Seele behauptet werden.

Inwiefern zeigt sich nun eine Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz, was jene thätige Kraft der Dinge anlangt? Wir haben hier zuerst festzustellen, daß bei Spinoza die Seele nicht bloß eine Idee, sondern auch ein Prinzip der Thätigkeit ist, und daß dieses Prinzip der Thätigkeit im Menschen wie in allen zusammengesetzten Wesen auf einen besondern Träger desselben schließen läßt. Es findet sich im Spinozismus, der doch, wie wir bei der Behandlung des Gegensatzes der beiden Philosophen gezeigt haben, eines Ichs entbehrt, eine Affektenlehre, die den Egoismus [1]), die Betonung des Ichs als eines absoluten Prinzips, zum Ausgangs- und Mittelpunkte hat. Denn nach Eth. p. III, pr. 6 strebt ein jedes Ding in seinem Sein zu beharren. Wir wollen hier nicht zum zweiten Mal dies Streben der Dinge beschreiben, wir verweisen auf den Abschnitt, der die Kraft als Wesen der Dinge aufzuzeigen suchte.[2]) Wir erklärten dort, wie die logische Übereinstimmung mit sich zu einem positiven Streben [3]) sich gestaltet, wie sich diese energische Identität auch darin zeigt, daß sie die Störungen von sich fern zu halten sucht. Dies Prinzip der Thätigkeit erkannten wir weiter aus der Gleichsetzung von Realität, Tugend und Vollkommenheit. So sehen wir also, daß in uns selbst eine thätige Kraft wirkt.

Daran reiht sich aber sofort die Frage, worin die Thätigkeit dieser Kraft besteht. Bei Leibniz ist diese Thätigkeit Vorstellung; ein Ding ist um so thätiger, je klarere Vorstellungen es besitzt. Auch bei Spinoza besteht die Thätigkeit des Dinges in Vorstellungen. Denn Eth. p. III, pr. 1 heißt es: Unsere Seele handelt bald, bald leidet sie; soweit sie zureichende

[1]) Vergl. Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas. pg. 66.

[2]) vergl. S. 26, 27.

[3]) Volkelt pg. 67.

Vorstellungen hat, soweit ist sie notwendig handelnd. Die Seele handelt um so mehr, je mehr zureichende Vorstellungen sie hat, d. h. Vorstellungen, die allein aus der Seele erklärt werden können.

Es fragt sich aber nun weiter: wer ist der Träger dieser Kraft, dieser Macht, Handlungen aus sich selbst hervorzubringen? Spinoza läßt unseren Körper aus unzählig vielen einfachsten Körpern zusammengesetzt sein, von diesen Körpern ist keiner dieser Träger. Deshalb müssen wir, wenn der Schluß gestattet ist, von der Seelenthätigkeit auf ein Ich, auf eine Seelenmonade schließen. Die Wirkung finden wir auch bei Spinoza, er leugnet nur die Ursache. Auf der einen Seite verwirft Spinoza jeden Zweck, der Leib z. B. wird nicht als ein Organismus bestimmt, der für die Zwecke des Lebens Werkzeuge hätte, sondern nur als ein vielfach zusammengesetzter Körper. Nach dieser Seite fehlt bei Spinoza das ideale Zentrum, durch welches eine Sache etwas in sich ist, und um welches die Kräfte sich bewegen. Es fehlt ihm das ideale Band des Zweckes, durch welches verschiedene wirkende Ursachen zur Einheit des Ganzen, eines wirklichen Individuums verknüpft werden. Er nimmt nur in der Definition an, daß mehrere Individuen in einer Thätigkeit der Gestalt zusammenkommen können, um alle zugleich die Ursache einer Wirkung zu sein. Solche Individuen werden als eine Sache betrachtet. Auf der anderen Seite hat Spinoza, wie Trendelenburg in den historischen Beiträgen zur Philosophie Bd. II gezeigt, in jenem Streben, sich selbst zu erhalten und die eigene Macht zu vermehren, sowie in den Vorstellungen, die sich in dieser Richtung erzeugen, mehr gedacht als in den Prämissen liegt. „Es sind“, so sagt Trendelenburg, „darin die Zwecke des individuellen Lebens vorausgesetzt und erst dadurch bekommt der Ausdruck, daß jedes Ding in seinem Wesen zu beharren sucht, wirkliche Bedeutung. Während es sonst das Prinzip des Spinoza ist, alles aus der einen Substanz zu verstehen, so macht sich hier das entgegengesetzte Prinzip geltend, etwas aus dem Teil als solchen, aus den Gesetzen der Natur des Menschen zu verstehen. der Teil ist notwendig nicht mehr bloß in der Betrachtung da, er ist etwas in sich.“ Nach dieser Seite liegt es nahe auch bei Spinoza in den Dingen auf ein „ideales Zentrum“, einen Träger jener Kraft der immanenten Handlungen zu schließen, wenn auch dieser Schluß von Spinoza **selbst nicht gezogen worden ist.**

Im weiteren Sinne verstand Leibniz unter der Seele das Leben oder das Lebensprinzip, welches wir bei allen Dingen finden. Auch diese Ansicht glauben wir bei Spinoza nachweisen zu können. Alle Dinge gelten

bei ihm als beseelt. Diese Seele ist nun allerdings nach der einen Seite eine bloße Idee, ohne alle thätige Kraft, auf der andern Seite aber wohnt dem Ding die Kraft inne und das Streben, soviel als möglich thätig zu sein. Über diese thätige Kraft in allen Dingen handelt allerdings Spinoza nicht mit der gleichen Ausführlichkeit wie Leibniz; doch sagt er gerade genug, um dieselbe als erwiesen achten zu können. Einmal ist jenes Streben, das für Spinoza die Grundlage der Tugend und eigenen Thatigkeit ist, für die Menschen dadurch gefolgert und zur Basis der Affektenlehre erhoben worden, daß Spinoza dasselbe in allen Dingen aufzeigte. Weiter unterscheidet er im Menschen nach Eth. p. III, pr. 9. sch. zwischen einem bewußten und einem unbewußten Begehren; denn dort heißt es: Die Begierde wird meistenteils nur auf den Menschen bezogen, soweit er sich seines Verlangens bewußt wird. Ferner schreibt Spinoza geradezu den Dingen ein Begehren zu. So erkennt er denn auch allen Dingen Leben zu, inwiefern sie sich in ihrem Sein behaupten.[1])

Mit dem Nachweis der thätigen Kraft in den Dingen, die in ihrer höchsten Entfaltung die Kraft der Vorstellung ist, haben wir zugleich auch einen Schritt gethan, die von Spinoza verbannte Zweck-Vorstellung in seinem System verborgen zu finden und die ersten Spuren jenes Ausgleichs, den später Leibniz zwischen wirkender Ursache und Endursache angestellt, schon bei Spinoza anzutreffen.

Unsere thätige Kraft erhält[2]) die Macht, nach bestimmten Zwecken zu wirken. Dort heißt es: Solange wir nicht von den Affekten erfaßt sind, solange haben wir die Macht, die Erregungen des Körpers nach der Ordnung des Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen. Diese Zweckvorstellung im Spinozismus nachzuweisen, hat sich besonders Trendelenburg zur Aufgabe gemacht. Derselbe sagt in den historischen Beiträgen Bd. II, S. 84: Wenn es das Wesen des Zweckes ist, daß aus dem Ganzen die Bestimmung der Teile nnd nicht aus den Teilen die Bestimmung des Ganzen genommen wird, so begegnen wir bei Spinoza auch diesem Kennzeichen des verborgenen, zu Grunde liegenden Zweckes. Die Lust z. B., die an sich gut ist, da sie entsteht, wenn das Wesen zu höherer Vollkommenheit übergeht, wird aus dem Ganzen heraus gemäßigt; denn die Lust des Teiles kann die Thätigkeiten des Ganzen hindern oder besiegen.[3]) In derjenigen Lust, in der keine Übermaß möglich ist, müssen sich alle

---

[1]) cogit. metaphys. c. 6.

[2]) Eth. V, pr. 10.

[3]) Eth. p. IV, pr. 30, 43, 44.

Teile des Körpers gleichmäßig verhalten.[1]) Solche Betrachtungen haben erst im Sinne des Zweckes volle Wahrheit.[2])

Weiter sagt Spinoza ausdrücklich, daß er ein Muster der menschlichen Gattung anerkenne und nennt dasjenige gut, was wir als ein Mittel zu immer größerer Annäherung an dieses Exemplar kennen. Spinoza kennt aber nicht bloß einen äußeren Zweck, wo ein „Verlangtes“ es ist, nachdem wir streben, sondern auch einen inneren; wie die 7. def. des IV. Buches der Ethik zeigt, wo er sagt: Unter Zweck, wegen dessen wir etwas thun, verstehe ich das Verlangen. Der Zweck ist hier nicht das Verlangte, sondern das Begehren. Der Zweck ist hier mit dem Begehren identifiziert; wie nun das Begehren, das Streben, sich in allen Dingen findet, ebenso muß es auch mit dem Zweck der Fall sein. Das Begehren ist demnach nicht bloß thätig, sondern es wird auch bethätigt, es ist nicht bloß die Ursache, woraus die Handlung folgt, sondern zugleich das Ziel, worauf sie gerichtet ist.

So sehen wir also, daß die thätige Kraft der Dinge, welche sich als ein Streben und Begehren äußert, zugleich auch eine zweckthätige ist. Mit dem Nachweis dieser Kraft im Spinozismus haben wir denn einen weiteren Schritt gethan, den Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz zu einem bloß relativen zu gestalten.

Diese thätige Kraft der Dinge, welche auch im Spinozismus denselben gelassen ist, läßt uns aber sofort auch weiter schließen, daß sich jenes Prinzip der Leibnizschen Philosophie, welches für sie so charakteristisch ist, das Prinzip der Entwicklung, sich bei Spinoza finden werde; denn die Entwicklung ist nur eine Folge der zweckthätigen Kraft. Dieses Prinzip wird zwar zunächst von Spinoza geleugnet; dasselbe ist auch wirklich mit der Doktrin Spinozas unvereinbar, soweit die Dinge als flüchtige Modi aufgefaßt werden, die erst von einem endlichen Ding zum Existieren und zum Wirken bestimmt werden.

Ein Modus verschwindet und ein andrer tritt an seine Stelle, aber Spinoza sagt uns nicht, woher der Stoff zu dem neuen Modus genommen wird; er kann bei ihm nur aus nichts entstehen. Diese Bemerkung,[3]) welche Leibniz in den animadversiones ad librum Wachteri gemacht hat, kann uns jetzt den Weg zeigen, in bezug auf dieses wichtige Prinzip eine Übereinstimmung zwischen den beiden Philosophen herbeizuführen.

[1]) Eth. p. IV, pr. 42.
[2]) Eth. p. IV, pr. 60.
[3]) ref. inedite, animadvers. pg. 26.

Auf der einen Seite giebt es bei Spinoza allerdings keinen Stoff, aus dem die Dinge entstehen können, auf der andern aber ist derselbe vorhanden, ja von Ewigkeit hergegeben. Doch greifen wir unserer Erörterung nicht vor, sondern betrachten wir vielmehr die einzelnen Punkte genauer.

Nach Leibniz giebt es keine natürliche Kraft und keinen natürlichen Akt, der im stande wäre, Monaden zu erzeugen oder zu vernichten. Jede Substanz, die eine wahrhafte Einheit bildet, kann nur durch ein Wunder anfangen und enden; daraus folgt, daß die Substanzen nur durch Schöpfung anfangen und durch Vernichtung enden können.

Wie es sich mit diesem Begriff der Schöpfung verhält, wie er überhaubt nicht in das Leibnizische System paßt, dies haben wir schon früher erörtert. Mit dem Begriff Gottes müssen vielmehr auch alle Substanzen gegeben sein. Diese letzteren sind ewig, ebenso wie Gott.

Läßt sich nun auch bei Spinoza eine Ewigkeit der Dinge nachweisen? Die zusammengesetzten Dinge sind flüchtige Modi; das gleiche sind aber in gewissem Sinn die zusammengesetzten Dinge bei Leibniz, denn obwohl die Seelenmonade sich erhält, so wechseln doch fortwährend die übrigen Monaden, so daß der sogenannte Körper der Zentralmonade sich in beständigem Flusse befindet und nicht weniger flüchtig ist, als ein Spinozistischer Modus. Trotz dieses beständigen Wechsels erhalten sich jedoch bei Leibniz die einzelnen Monaden.

Aber auch bei Spinoza giebt es ein Bleibendes: dieses sind die corpora simplicissima, die einfachsten Körper, aus denen die Dinge zusammengesetzt sind.

Wir berühren hier einen Punkt, der von Spinoza selbst nicht genügend aufgeklärt ist, trotzdem jene einfachen Körper, wie schon K. Thomas gezeigt, eine sehr wichtige Stellung im System Spinozas einnehmen. Es kann nämlich gefragt werden, ob jener 28. Lehrsatz des 1. Teiles der Ethik, wonach ein endliches Ding nur von einem anderen endlichen zum Existieren und Wirken bestimmt werden kann, auch auf die corpora simplicissima seine Anwendung finden darf; ob ein einfacher Körper von einem andern zum Existieren bestimmt wird, oder ob er von Ewigkeit her gegeben sein muß, so daß jener 28. Lehrsatz nur von den zusammengesetzten Dingen zu verstehen wäre und zwar so, daß die einfachen Körper durch äußere Ursachen in eine bestimmte Gruppierung gebracht werden, welche das einzelne Ding bildet.

Spinoza wendet selbst jenen Satz auf die einfachen Körper nur insofern an, als er deren Ruhe und Bewegung von anderen Körpern bestimmt sein läßt.

Es bleibt daher immer noch die Frage offen, wie entstehen jene einfachen Körper? Wie mit dem Dreieck alle Eigenschaften desselben, so muß mit Gott auch die Welt gegeben sein. Sollte dies nicht auch von den einfachen Körpern gelten, aus denen Spinoza die endlichen Dinge und im weiteren Fortschritt die ganze Welt zusammengesetzt sein läßt? Daß dies wirklich der Fall ist, daß jene corpora simplicissima nicht erst entstehen, sondern von Ewigkeit her existieren, dies erhellt aus Eth. I. pr. 15 sch., wo es heißt, daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur nicht unwürdig sei, selbst wenn man sie als teilbar annehme, sobald sie nur als ewig und unendlich anerkannt wird. Die ausgedehnte Substanz existiert danach von Ewigkeit her, ebenso aber auch die einfachen Körper.

Das gleiche Resultat können wir auch aus den früheren Erörterungen finden, wo wir die Substanzialität der Dinge nachgewiesen haben, vermöge deren mit Gott notwendig die Dinge gegeben sein müssen.

Diese einfachen Körper haben wir oben als Substanzen nachgewiesen, die den Leibnizischen Monaden verglichen werden können. Jetzt haben wir weiter gefunden, daß sie ebenfalls wie die Monaden von Ewigkeit her existieren.

Wir haben oben weiter gesehen, daß vermöge der thätigen Kraft, welche allen Dingen auf der einen Seite des Spinozismus innewohnt, der Schluß auf einen Träger dieser Kraft, auf ein Ich, nahe liegt, trotzdem derselbe von Spinoza nicht gezogen worden ist. Dieses Ich konnte, weil auf dasselbe das Leibnizische Kriterium der Substanz zutraf, ebenfalls als Substanz gefaßt werden, von der wir jetzt behaupten müssen, daß sie ewig existiert.

Damit hätten wir denn jene Grundlage des Leibnizischen Begriffes der Entwicklung, die Ewigkeit der Naturkräfte als auch bei Spinoza vorhanden, nachgewiesen.

Nach Leibniz sind nun die Individuen in einer stetigen Veränderung, und diese Veränderung bezeichnet er als Entwicklung. Diese Entwicklung findet in einem lebendigen Wesen, in einem Individuum statt, alle verschiedenen Zustände folgen aus der Natur dieses Individuums als aus ihrer inneren und einmütigen Ursache. „Ich behaupte, sagt Leibniz in der Monadologie Nr. 10 und 11, daß alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, und daß in jeder Monade die Veränderung kontinuierlich

geschieht, daraus folgt, daß die Veränderungen der Monade aus einem inneren Prinzip hervorgehen, da von außenher auf die Natur einer Monade nicht eingewirkt werden kann. Indessen muß außer dem Prinzip der Veränderung auch ein besonderes Subjekt der Veränderung gegeben sein, und eben dieses besondere Subjekt macht sozusagen die Spezifikation und die Verschiedenheit der einfachen Substanz aus." Jede Monade enthält in sich das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Veränderungen, sie enthält in sich **Vergangenheit und Zukunft**.

Auf der einen Seite ist im Spinozismus allerdings jede Entwicklung ausgeschlossen; die Veränderungen finden nur in einem ganz äußerlichen Verhältnis statt, ohne einen inneren Grund zu haben; denn jeder innere Grund wäre die Veränderung zu einem Anderen von innen heraus. Es bedarf daher eines äußeren Anstoßes, eines mechanischen Forttreibens; und das Resultat ist eine Veränderung des äußeren Verhältnisses der Dinge. Was zuerst in bestimmter Weise bei einander war, wird nun in anderer Weise, in größerer Anzahl oder in anderer Form des Nebeneinanderseins zusammengestellt: die Gruppierung der einzelnen Dinge wird geändert. Alle qualitative Veränderung ist in eine quantitative aufgelöst.

Aber es giebt noch eine zweite Anschauung im Spinozismus, wo die Veränderung von innen ihren Ausgang nimmt. Hierbei müssen wir ins Gedächtnis zurückrufen, was wir oben[1]) über das Streben und über die Tugend der Dinge gesagt haben. Dort zeigten wir, daß den Dingen eine thätige Kraft innewohnt, die Handlungen vollbringt, die nur aus der Natur des bestimmten Dinges erklärt werden können. Die Dinge streben fortwährend nach Vermehrung ihrer Macht; schon aus diesem bekannten Spinozistischen Satz kann man das Prinzip der Entwicklung, wenn auch gegen den Willen Spinozas, folgern. Dieses giebt auch Volkelt in seiner Schrift „Pantheismus und Individualismus im System Spinozas" zu, welcher dort erklärt: Spinoza bleibt dabei nicht stehen, daß das Ding die erlangte Machtvermehrung zu erhalten sucht, sondern er spricht oft von einem Streben, eine Erhöhung seiner Macht von innen heraus zu erzeugen.[2]) Auf diese Entwicklung von innen heraus läßt weiter jener Satz des Spinoza schließen, daß kein Ding um eines andern willen sein Dasein zu erhalten sucht. Nun ist aber das Streben nach Selbsterhaltung bei Spinoza die Grundlage der Tugend; in diesem Streben nach Selbsterhaltung ist jedes Ding auf sich

---

[1]) Seite 26. 27.

[2]) Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas. pg. 58.

selbst angewiesen, also folgt auch die Tugend, das Prinzip der Thätigkeit, nur aus dem Ding selbst. Jedes Ding sucht soviel als möglich thätig zu sein, diese Thätigkeit folgt aber, wie wir gesehen, aus dem Wesen des Dinges selbst ohne Einfluß von außen. Der Zweck der Thätigkeit ist Machtvermehrung, damit ist aber eine Veränderung des Dinges aus einem inneren Prinzip gegeben. Diese Veränderung aber kann man im Leibnizischen Sinn als Entwicklung bezeichnen.

So hatten wir denn gezeigt, daß jenes wichtige Prinzip der Entwicklung in seinen ersten Anfängen auch im Spinozismus enthalten ist; es fehlt nur noch, daß Spinoza auch diesen Schritt wie Leibniz gethan hätte, ausdrücklich einen Träger der Veränderungen, ein Ich zu statuieren.

Die zweckthätige Kraft, deren Folge das Prinzip der Entwicklung ist, erfährt bei Leibniz ihre höchste Steigerung in der vorstellenden Kraft. Die bisherige Übereinstimmung läßt uns schon im voraus vermuten, daß sich auch in diesem Punkt bei Spinoza ein Analogon finden werde.

Die Perzeption ist die Kraft, welche Vieles vereinigt, Mannigfaltiges zur Einheit verbindet (repraesentatio multitudinis in unitate). Das vorstellende Wesen trägt unbeschadet seiner Einfachheit eine Vielheit von Beziehungen zu äußeren Dingen in sich. Die Vorstellung ist immer mit dem Streben verbunden. Damit will Leibniz erklären, daß die Vorstellung selbst thätig ist, daß sie in den Dingen als deren eigene Kraft und eigenes Streben, mit einem Worte als das Prinzip der Entwickelung existiert. Wo Zwecke sind, da müssen auch Vorstellungen sein, jeder Zweck ist eine Vorstellung, jede zweckthätige Kraft ist eine vorstellende. Die ganze Natur läßt sich im Geist der Leibnizischen Philosophie einem lebendigen Bau vergleichen, worin jeder Teil gleichsam durch ein angeborenes Streben die ihm gebührende Stelle einnimmt und so vorstellt, was er ist.

Wir wollen hier nicht wieder des Näheren auseinandersetzen, inwiefern allerdings in diesem Punkt zwischen Spinoza und Leibniz ein Gegensatz stattfindet, da wir nur schon früher Gesagtes wiederholen könnten, daß z. B. nach der einen Seite des Spinoza die Seele eine bloße Idee ist. Wir wollen uns vielmehr sofort dazu wenden, die Übereinstimmung klarzulegen, vorausgesetzt, daß ein Subjekt der zwecktäthigen Kraft bei Spinoza anzunehmen ist. Der Begriff der Vorstellung ist bei Spinoza der gleiche wie bei Leibniz, wie aus Eth. II, pr. 15 erhellt. Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt (repraesentatio multitudinis in unitate). Die Vorstellung ist auch bei Spinoza immer mit dem Streben

verbunden. Dies geht aus folgendem hervor: Die Vorstellung, soweit sie adäquat ist, kann allein aus dem Wesen der Seele erklärt werden. Adäquate Vorstellungen zu haben, darauf ist die Thätigkeit jedes Dinges gerichtet, oder darin besteht vielmehr die wahrhafte Thätigkeit der Dinge: jedes Ding sucht nun soviel als möglich thätig zu sein, d. h. jedes Ding strebt so viel als möglich klare Vorstellungen zu haben. So gehören also auch bei Spinoza Vorstellung und Streben zusammen.

Leibniz ist weiter der Meinung, daß diese vorstellende Kraft nicht allein in den Menschen, sondern in allen organischen Dingen thätig ist; in dieser Hinsicht gebraucht er jenes Wort des Hippokrates: σύμπνοια πάντα.[1]) Nach dem Gesetz der Analogie bildet der Mensch keine Ausnahme von den natürlichen Dingen, sondern er hat eine gewisse Verwandtschaft mit ihnen. Ist nun der Mensch keine Ausnahme von den Dingen, so ist er auch als vorstellendes Wesen keine solche Ausnahme, so müssen die Kräfte der Dinge den Kräften des Menschen verwandt, Analoga des menschlichen Geistes oder vorstellende Wesen sein; sie müssen es sein in dem gewissen Sinn, der nicht das menschliche Bewußtsein, sondern nur die Analogie mit demselben einschließt. Überall muß sich Seelenthätigkeit oder deren Analogon finden. Denn bei solcher Einförmigkeit, wie der Meinung des Leibniz nach in der ganzen Natur beobachtet ist, darf man überall sonst, zu jeder Zeit und an jedem Ort sagen: es ist alles wie hier verschieden nur in Rücksicht der Größe und Vollkommenheit. Auf diese Art können die entferntesten und verborgensten Dinge vollkommen dargethan werden nach Analogie der bekannten.

Auch bei Spinoza finden wir diese Beseelung der ganzen Natur, wie wir schon oben zu erwähnen Gelegenheit hatten. Zwar besteht zunächst ein Gegensatz zwischen beiden Philosophen: bei Leibniz ist die Seele, mag sie nun bewußt oder unbewußt sein, ein thätiges Prinzip, hier bei Spinoza ist sie eine bloße Idee. Doch wie wir oben gezeigt, stellt sich bei Spinoza seit dem dritten Buch ein thätiges Prinzip ein, das der Leibnizischen thätigen Kraft sich sehr annähert. Dieses thätige Ich kommt nicht etwa allein den Menschen zu, sondern allen Dingen, wie schon aus der Allgemeinheit jener Sätze Eth. p. III, pr. 6—12, aus denen dasselbe gewonnen wird, hervorgeht.

Bei Leibniz ist jede Monade ein lebendiger Spiegel des Universums, der die Bilder der Dinge durch eigene Thätigkeit erzeugt. Jede Monade

---

[1]) op. phil. Monadologie No. 61.

stellt das gesamte Universum vor: in dem Strohhalm ist die ganze Schöpfung, in dem unscheinbarsten Wesen das Höchste erkennbar.

Wir wollen hier die Übereinstimmung zwischen den beiden Philosophen nicht zu weit zu führen suchen, und uns nicht nach einem Analogon bei Spinoza in dieser Beziehung umsehen, daß jede Einzelsubstanz das ganze Universum abspiegelt. Ähnliche Gedanken finden sich zwar auch bei Spinoza, worin er uns von den einzelnen Dingen auf Gott schließen läßt. So sagt er z. B. Eth. p. V, pr. 24: Jemehr man die einzelnen Dinge erkennt, umsomehr erkennt man Gott. Eth. II, pr. 45: Jede Vorstellung irgend eines existierenden Körpers enthält notwendig die ewige und unendliche Wesenheit Gottes. Doch, es sind dies bloß den Leibnizischen ähnliche Gedanken, die sich aber keineswegs vollkommen mit denselben decken.

Die vorstellende Kraft in den Dingen muß Leibniz einen Ersatz dafür bieten, daß er seinem System zufolge keine Einwirkung der Monaden auf einander dulden darf. Die Leibnizischen Monaden sind kein Prinzip von Handlungen nach außen. Selbst das Prinzip ihrer Handlungen liegt in ihnen, eine Substanz handelt, soviel sie vermag, wenn sie nicht gehindert wird. Die einfache Substanz wird auch wirklich in ihrem Handeln beschränkt, aber nur innerlich von sich selbst. Die Natur der endlichen Substanz ist in ununterbrochener Veränderung und zwar nach einer bestimmten Ordnung, welche, ohne sich je zu ändern, die Substanz in alle betreffenden Zustände, aber nicht mit Zwang, sondern im Einklang mit ihrer eigenen Spontaneität bringt. Die Vorgänge in der einen Substanz stehen in genauem Zusammenhang mit den Begebenheiten in jeder anderen Substanz und im ganzen Universum. Die Seelen empfinden wohl das, was außer ihnen vorgeht, aber nur durch das, was in ihnen selbst vorgeht, und kraft der Harmonie, welche jede Substanz zu einem allgemeinen Spiegel des Weltalls macht. Wenn die Seele etwas mit Erfolg will, so ist die körperliche Maschine von selbst, infolge ihrer eingeborenen Bewegungen, zur Vollstreckung dieses Willens bereit. Und wenn die Seele die Veränderungen des Leibes wahrnimmt, so bekommt sie nicht vom Körper, als störte er die Gesetze der Seele, sondern nur von der Reihe der vorangegangenen, aber konfusen Vorstellungen neue Vorstellungen. Obgleich die Quelle aller Thätigkeit in der Seele liegt, so darf man deswegen doch nicht glauben, daß die Seele durch ihre immanente Thätigkeit, nämlich Trieb und Vorstellung, die mechanischen Gesetze des Körpers unterbricht, sondern daß sie vielmehr nur in Gemäßheit derselben handelt. In der Seele giebt es selbst Vorstellungen, die der Zirkulation des

Blutes und den inneren Bewegungen der Eingeweide entsprechen, die man jedoch ebensowenig wahrnimmt als das Geräusch des Wassers, wenn man in der Nähe einer Mühle wohnt. So finden wir Seelenthätigkeit und Körperthätigkeit in der schönsten Übereinstimmung, ohne daß ein direkter Einfluß gegenseitig stattfände. Der Grund dieser Übereinstimmung ist in einer prästabilierten Harmonie zu suchen.

Wir haben oben gesehen, daß die Seele bei Spinoza auf der einen Seite eine bloße Idee ist, während auf der andern ein besonderes Subjekt der Seelenthätigkeit vorausgesetzt wird. Diese letztere Seite haben wir hier allein zu betrachten. Die Seele kann sich nun Vorstellungen machen von allen in ihrem Körper enthaltenen Teilen, sie nimmt deren Veränderungen wahr. Dies geschieht jedoch nicht dadurch, daß der Körper auf die Seele wirkt, sondern dadurch, daß der Zusammenhang der Ideen derselbe ist wie der Zusammenhang der Körper, d. h. die Vorgänge in der Seelensubstanz sind dieselben, wie die in den Körper bildenden Substanzen. Diese letzteren können auf die Seele nicht einwirken, es folgt alles aus der Natur der Seele. Auch bei Spinoza empfinden die Seelen das, was außer ihnen vorgeht, nur durch das, was in ihnen selbst vorgeht. Die Seele vermag nicht auf den Körper einzuwirken, ebensowenig der Körper auf die Seele. Die Übereinstimmung beider ist dadurch zu erklären, weil die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.[1])

Die Übereinstimmung zwischen Seelen- und Körperthätigkeit bei Leibniz wurde durch die prästabilierte Harmonie begründet. Es ist nun der Versuch gemacht worden, jene Übereinstimmung bei Spinoza zwischen Seele und Körper ebenfalls als prästabilierte Harmonie zu fassen, so daß Spinoza vielmehr der Begründer derselben wäre.

Moses Mendelssohn ist es gewesen, der diesen Versuch gemacht hat. Aber schon Lessing hat darauf hingewiesen, daß doch ein gewaltiger Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza stattfindet. Bei Leibniz haben wir eine zahllose Fülle von Wesen, die in ihren Kräften und Handlungen vollkommen übereinstimmen. Diese Übereinstimmung ist Harmonie, nicht Einheit. Durch diese Harmonie wird bei Leibniz die einmütige Weltordnung erzielt. Bei Spinoza kommt diese einmütige Weltordnung dadurch zustande,

---

[1]) Eth. p. II, pr. 7.

weil es im letzten Grunde ein und dasselbe Wesen ist, das alle Dinge als seine Modifikationen in sich schließt.

So haben wir also bei Spinoza die Identität, während bei Leibniz die Dinge im Verhältnis der Harmonie stehen.

Wir sehen also, daß bei der gewöhnlichen Auffassung des Spinozismus, welche denselben allein auf dem Begriff der einen Substanz gegründet wähnt, es unmöglich ist, die prästabilierte Harmonie im Leibnizischen Sinn schon bei Spinoza angelegt zu finden.

Anders verhält sich nun aber die Sache, wenn man bedenkt, daß es doch noch eine zweite Seite im Spinozismus giebt, wonach der Begriff der einen Substanz mehr und mehr zurücktritt und die Dinge selbst als Substanzen erscheinen.

Es fragt sich, ob in dieser Beziehung sich nicht eine Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz erzielen läßt.

Bei Leibniz folgt aus dem Wesen der Monaden, daß sie nur graduell verschieden sein können; diese Analogie besteht darin, daß alle Monaden Kräfte sind. Weil die Monaden weiter ein kontinuierliches Stufenreich bilden, so folgert daraus Leibniz die Harmonie. Wie in den Anlagen der Monade die gesamte Individualität präformiert ist, so in der Anlage aller die gesamte Weltordnung oder die Weltharmonie. Die Bedingungen der Weltharmonie sind die unendlich kleinen Vorstellungen, durch dieselben sucht Leibniz jene bewundernswürdige, vorherbestimmte Harmonie zwischen Seele und Körper und überhaupt zwischen allen Monaden oder einfachen Substanzen zu erklären.

Jene Analogie der Dinge treffen wir auch bei Spinoza; denn allen Dingen wohnt eine gewisse Kraft inne, immanente Handlungen hervorzubringen. Das kontinuierliche Stufenreich finden wir hier ebenfalls; denn alle Dinge sind in einem verschiedenen Grade mit jener thätigen Kraft begabt. Dazu kommt nun weiter, daß alle Dinge Substanzen sind, daß jedes derselben eine gewisse Bestimmung hat, etwas zu wirken, ohne daß es sich von dieser Bestimmung befreien kann. Die Dinge handeln nach dieser Seite des Spinozismus selbst, obwohl sie die Macht zu handeln von Gott empfangen haben. Das Handeln der Dinge besteht in dem Vorstellen, das bewußt oder unbewußt sein kann. Diese Vorstellungen folgen aus dem eigenen Wesen des Dinges ohne Einwirkung von außen; den Vorstellungen der Seele entsprechen Vorgänge in der Körperwelt. Die prästabilierte Harmonie kann man nur dann im Leibnizischen Sinn auch bei Spinoza finden, wenn man die Dinge als selbstthätige Substanzen

auffaßt und auf diese Substanzen dann jenen Satz überträgt, daß die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Nur nach der Seite hin, daß die Dinge als Substanzen aufgefaßt werden, kann man von einer prästabilierten Harmonie auch bei Spinoza reden, denn die Sache ist vorhanden, wenn auch das Wort fehlt.

Untersuchen wir jetzt noch in der Kürze, welche Übereinstimmung zwischen den beiden Philosophen bei der Anwendung dieser bisher besprochenen Prinzipien auf die Körper und auf den Geist sich ergiebt.

Die gesamte Körperwelt ist die Erscheinung der gesamten Monadenwelt; diesen Satz haben wir früher schon behandelt und die analoge Anschauung bei Spinoza nachgewiesen, wenn anders die formalistische Auffassung der Spinozistischen Attribute im Recht ist. Jede Monade ist bei Leibniz mit einem Leibe begabt und ihre Verbindung mit dem Leibe begründet, was Leibniz eine zusammengesetzte Substanz nennt. Der Leib besteht aber immer aus vielen Monaden; und nur dadurch, daß unter diesen vielen einen Leib ausmachenden Monaden eine gleichsam die Monade par excellence, der Mittelpunkt ist, um den sich die andern sammeln, entsteht ein Organismus. Jede einfache Substanz, sagt Leibniz, ist umgeben von einer Masse, die aus einer unendlichen Menge von andern Monaden besteht, welche den eigenen Leib dieser Zentral-Monade bilden. Jeder lebendige Leib hat eine herrschende Entelechie, welche die Seele im Tier ist, aber die Glieder dieses Leibes sind selbst voll von andern lebenden Wesen, wovon jedes auch seine Entelechie oder herrschende Seele hat. Nur da, wo ein organischer Körper mit einer herrschenden Seele ist, muß man auch eine zusammengesetzte Substanz annehmen; alles andere ist ein bloßes Aggregat, eine zufällige, keine an sich seiende Einheit. Dieser organische Körper selbst aber ist in einem beständigen Flusse: es läßt sich von keinem Teil der Materie sagen, daß er immer demselben Tiere oder derselben Substanz zu eigen bleibe. Der Körper, den wir als Greise haben, ist nicht derselbe mit dem, welchen wir als Kinder hatten.

Was nun die Anschauung Spinozas über die Körper betrifft, so sind dieselben auf der einen Seite allerdings ein bloßes Aggregat, eine zufällige Einheit, indem die unzähligen Körper nur durch äußere Veranlassung in diese bestimmte Gruppierung gebracht worden sind. Auf der andern Seite aber werden sie zu einer wahrhaften, einer an sich seienden Einheit im Leibnizischen Sinne, indem den Körpern eine thätige Kraft zugeschrieben wird, welche dann weiter ein thätiges Subjekt voraussetzt. Wie bei Leibniz

wechselt auch bei Spinoza der Körper fortwährend seine Teile, so daß sich derselbe in einem beständigen Flusse befindet.

Diese physiologische Thatsache des Stoffwechsels hat also Spinoza zunächst mit Leibniz, dann aber auch mit vielen andern Philosophen und mit den neuern Naturforschern gemeinsam.

Wenn wir uns nun weiter dazu wenden, die Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz aufzuzeigen, was den Geist, die Denkthätigkeit anlangt, so ist vorerst zu bemerken, daß Spinoza ebenso wie Leibniz zu den entschiedensten Gegnern des Sensualismus gehört, obgleich allerdings nicht zu leugnen ist, daß sich bei Spinoza zahlreiche Sätze finden, die zu demselben hinführen; im Prinzip jedoch ist er ein Gegner desselben. Und daraus ist denn auch die große Ähnlichkeit zu erklären, welche Spinozas Darstellung der Denkthätigkeit mit der des Leibniz hat.

Bei der Betrachtung der Übereinstimmung der beiden Philosophen in dieser Hinsicht, wollen wir uns damit begnügen, nur einige der wichtigsten Punkte kurz anzudeuten. Die Ähnlichkeit der beiderseitigen Anschauungen in dieser Beziehung ist derartig, daß eine genaue Betrachtung sich zu einer besonderen Arbeit gestalten würde. Außerdem aber ist es auch gar nicht unsere Aufgabe, die Ähnlichkeit bis ins Kleinste zu verfolgen; uns genügt es, die Übereinstimmung der zu Grunde liegenden Prinzipien aufgezeigt zu haben.

Bei Leibniz findet sich die bedeutsame Scheidung von Seele und Geist. Damit stellt sich Leibniz in Gegensatz zu Cartesius und seiner Schule, welche die Tiere für seelenlose Maschinen hielten und den Geist allein den Menschen zuerkannten. Der letztere sollte von Natur aus denkend und darum bewußt, die übrigen Wesen aber unbewußt und darum seelenlos sein. Nach der Meinung der Cartesianer sind nur die Geister Monaden. Dem Cartesius fehlt der Begriff zwischen Geist und Körper, d. h. der Begriff der Seele, welche den Körper belebt und das dunkle Naturleben im Menschen fortsetzt und bis zum Bewußtsein steigert. „Man muß unterscheiden, sagt Leibniz,[1]) zwischen Perzeption und Apperzeption, welche letztere nicht allen Monaden, auch nicht einer und derselben Monade unaufhörlich zukommt. Eben diesen Unterschied haben die Cartesianer verfehlt, indem sie die bewußtlosen Vorstellungen für nichtig halten wie die gemeinen Leute die kleinen und unmerklichen Körper. Perzeption ist der innere Zustand der Monade, welche die Außenwelt vorstellt. Apperzeption ist das Bewußt-

[1]) op. phil. Principes de la nature et de la grâce. No. 4

sein oder das auf diesen inneren Zustand bezügliche Wissen, das nicht allen Monaden gegeben ist. „Die Geister, sagt Leibniz,[1]) sind fähig zu reflexiven Kraftäußerungen und zur Betrachtung dessen, was man Ich, Substanz, Monade, Seele, Geist nennt, mit einem Wort der immateriellen Wesen und Wahrheiten. Und eben dies macht uns zur Wissenschaft und zur Erkenntnis fähig."

Auch bei Spinoza treffen wir jene Scheidung von Geist und Seele, wenn auch noch in den ersten Anfängen. Geist bezeichnet bei Spinoza nur den wissenden Teil der Seele, während von Spinoza unter Seele auch die Gefühle und das Begehren der Seele begriffen wird. So sehen wir also, daß bei Spinoza der Mittelbegriff zwischen Geist und Körper existiert, der das Geistesleben des Menschen auch in den übrigen Wesen fortsetzt, und dieselben nicht mehr als bloße Maschinen betrachten läßt. Wie Leibniz unterscheidet auch Spinoza zwischen bewußter und unbewußter Vorstellung, ja diese letzteren, die unbewußten Vorstellungen beginnen schon bei Spinoza eine ähnliche große Rolle zu spielen, wie dieselben dies später bei Leibniz thun. Auch zu reflexiven Kraftäußerungen ist die Seele bei Spinoza fähig, wie dies aus Eth. II, pr. 22 hervorgeht: Die menschliche Seele erfaßt nicht bloß die Zustände des Körpers, sondern auch die Vorstellungen von diesen Zuständen.

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, auf die Übereinstimmung in der Lehre vom menschlichen Geist hinzuweisen.

Es bleibt uns jetzt noch übrig, die Verwandtschaft der beiden Philosophen in bezug auf ihre Lehre vom sittlichen Handeln kurz zu erörtern.

Vorstellung und Streben gehören bei Spinoza und Leibniz stets zusammen; jedes Streben schließt eine Vorstellung in sich, und je nachdem diese Vorstellung dunkler oder heller ist, so erscheint das Streben selbst auf einer höheren oder tieferen Stufe des Daseins. Wie die Seele immer vorstellt, so muß sie auch immer wollen. Dieser Wille ist bei Leibniz stets auf etwas Bestimmtes gerichtet; in diesem Punkt tadelt Leibniz in den Animadversiones die Meinung des Spinoza, indem er sagt: voluntatem autor male appellat conatum cuiusque rei persistendi in esse suo. Voluntas enim ad speciliora modumque exsistendi perfectionem tendit. Dieser Tadel ist jedoch nicht vollkommen berechtigt; denn in jenem Streben ist nur die Grundlage für alles Wollen enthalten, der einzelne Willensakt ist auch bei Spinoza immer auf eine ganz bestimmte Sache gerichtet. Der

[1]) op. phil. Principes de la nature et de la grâce. No. 5.

Wille ist bei Spinoza und bei Leibniz durchaus determiniert; es giebt bei beiden keine Willensindifferenz, so daß man dieses ebensogut wie jenes wollen könnte; jene Lage, in der sich Buridans Esel befand, erklären beide im sittlichen Handeln als unmöglich.

Gegen Spinoza behauptet nun Leibniz, daß diese Determination von innen ausgehe, denn die Monade sei ein Mikrokosmos, auf den von außen nichts einwirken könne; der Grund unserer Willensbestimmungen sind einzig wir selbst.

Aber auch bei Spinoza ist eine Einwirkung auf den Willen nur von innen her möglich, denn Vorstellung und Streben gehören zusammen, ja Wille und Verstand sind im Grunde dasselbe. Die Vorstellungen folgen aber allein aus der Natur der Seele; also muß dasselbe auch von den Willensäußerungen gelten.

Weiter tadelt Leibniz, daß die Willensakte bei Spinoza metaphysisch notwendig sind, während er von denselben blos eine psychologische Notwendigkeit zugiebt. Dieser Vorwurf wird aber sofort gehoben, wenn man bedenkt, daß Spinoza einmal alles aus der einen Substanz zu erklären sucht; insofern sind allerdings die Willensbestimmungen metaphysisch notwendig. Andererseits sucht Spinoza insbesondere die Affekte aus dem Wesen des einzelnen Dinges zu erklären; insofern herrscht auch bei ihm eine psychologische Notwendigkeit. Um eine bestimmte Willensentscheidung bei Leibniz herbeizuführen, müssen unzählige kleine Vorstellungen zusammenwirken. Bei Spinoza ist ein Ähnliches der Fall; denn jede Vorstellung ist aus vielen anderen Vorstellungen zusammengesetzt. Der Wille folgt bei Leibniz immer der überwiegenden Neigung; bei Spinoza folgt der Wille immer derjenigen Vorstellung, welche die meiste Lust zu gewähren verspricht. Beide Philosophen gehen davon aus, daß die angenehme Vorstellung die unangenehme überwiegt. Mithin ist unter allen Neigungen diejenige die größte, die angezogen wird von der Vorstellung der größten Freude. Das Streben nach Glückseligkeit bildet darum den höchsten Trieb und die Grundrichtung der menschlichen Natur. Le bien c'est ce qui sert ou contribue au plaisir comme le mal ce, qui contribue à la douleur[1]. Ähnlich sagt Spinoza Eth. p. III, pr. 28: Alles, was nach unserer Vorstellung zur Fröhlichkeit führt, streben wir zu unterstützen, daß es sich verwirkliche, was aber nach unserer Vorstellung diesem widerstrebt und zur Traurigkeit führt, das streben wir zu entfernen oder zu zerstören.

---

[1] Nouveaux ess. Liv. II. ch. 21. op. phil. pg. 261.

Übereinstimmend mit Leibniz erklärt weiter Spinoza Eth. IV, def. 1: Unter gut verstehe ich dasjenige, von dem wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist. Es huldigen also beide Philosophen dem Eudämonismus. Derselbe wird von beiden noch näher bestimmt durch das Streben nach Thätigkeit, das mit dem Streben nach Glückseligkeit verbunden wird. Die Freude ist ein Gefühl der Vollkommenheit, der Schmerz ist ein Gefühl der Unvollkommenheit. Die Vollkommenheit bestimmt sich nun nach der Fähigkeit zu handeln. Die wahrhaften Handlungen aber bestehen in klaren Vorstellungen. Wir streben unwillkürlich nach dem höchsten Grad der Freude, d. h. wir suchen den höchsten Grad der Kraftäußerung. Unsere Kraft ist aber vorstellender Natur, darum ist ihr höchster Grad das klare und deutliche Vorstellen. «Il n'y a de l'action que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur.»[1] In demselben Sinne erklärt Spinoza Eth. V, pr. 27: Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.

Diese klaren Vorstellungen führen uns nach der Meinung von Spinoza und Leibniz zur Freiheit von den Leidenschaften. So stimmt denn in dieser Hinsicht der Freiheitsbegriff der beiden Philosophen überein. Ein Entschluß ist um so freier, je deutlicher die ihn bestimmenden Vorstellungen, und ein Mensch ist um so freier, je mehr er seinen Willen dem Einfluß der Leidenschaften, d. h. der verworrenen Ideen entzieht, und dem der Vernunft unterstellt.

So hat sich uns also gezeigt, daß ein Ausgleich zwischen den beiden Systemen möglich ist; allerdings muß man, wenn ein solcher getroffen werden soll, davon absehen, in dem Spinozismus die Durchführung eines einheitlichen Grundgedankens zu erblicken; vielmehr muß man sich davon überzeugen, daß bei Spinoza zwei Gedankenreihen sich beständig kreuzen. Beide gehen von dem Begriff der einen Substanz aus. Auf der einen Seite geht nun aber die Substanz nicht in die Dinge ein, sie steht außerhalb derselben, und Spinoza sucht, wie besonders Volkelt gezeigt hat, die Substanz in Identität mit sich selbst zu erhalten. Die Dinge erscheinen nach dieser Seite als flüchtige Modifikationen. Auf der andern Seite geht

[1] Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. op. phil. pg. 269.

Spinoza von dem Prinzip der Immanenz der Substanz aus, und die Dinge erscheinen dann selbt als Substanzen.

Was gewinnen wir nun aber durch einen solchen Ausgleich zwischen den beiden Systemen? Die Leibnizische Philosophie hat die Periode der Aufklärung hervorgerufen; die Aufklärung beruht nach der gewöhnlichen Meinung allein auf der Leibnizischen Philosophie. Wenn wir jetzt die eine Seite des Spinozismus als in Übereinstimmung mit der Leibnizischen Philosophie nachgewiesen haben, so wird es uns erklärlich werden, wie jene Männer, die aus der Leibnizischen Schule hervorgegangen waren, doch so oft auf Spinoza zurückgreifen, ja sogar in ihren Lehren eine Vereinigung Spinozistischer und Leibnizischer Gedanken vornehmen konnten.

Suchen wir jetzt in der Kürze nur einige der wichtigsten Grundanschauungen der Vertreter der Aufklärung hervorzuheben. Ein genaueres Eingehen müssen wir uns auch hier versagen; denn ein solches würde uns weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen. Wir wollen uns hierbei auch nicht weiter bei der Behandlung der ersten Vertreter der Aufklärung, bei Wolff und bei Reimarus aufhalten; da uns hier die Leibnizische Philosophie nicht in ihrer Reinheit, sondern nur in ihrer exoterischen Seite entgegentritt. Wir wollen uns vielmehr sofort zu Lessing wenden. Hier zeigt sich denn uns, daß der Gottesbegriff bei Lessing nicht der Leibnizische, sondern der Spinozistische ist. Gott trifft bei Lessing keine Auswahl unter den Dingen, die er ins Dasein treten lassen will, sondern er muß alles schaffen, was er denkt. Lessing begreift also mit Spinoza und gegen Leibniz alle Dinge in Gott.

Da wir weiter das Prinzip der Entwicklung, das in seinem Ursprung auf Giordano Bruno zurückgeht, in seinen ersten Anfängen als bei Spinoza vorhanden nachgewiesen haben, so zeigt sich uns auch hier die Verwandtschaft Spinozas mit diesem Gedanken der Aufklärung, indem wir bei Spinoza die Keime, bei Leibniz die scharfe Ausprägung, bei Lessing die Anwendung dieses Prinzips auf praktische Fragen finden.

Die Moral der Aufklärungsperiode hat ihre letzten Prinzipien in dem Eudämonismus. Wir haben oben den Eudämonismus bei Spinoza und Leibniz nachgewiesen. So zeigen sich denn unsere beiden Philosophen als die gemeinsamen Träger der Moral in der Aufklärungszeit; wenn es auch den Vertretern dieser Periode weniger zum Bewußtsein gekommen ist.

Weiter wird uns nach dem Ausgleich, den wir zwischen den beiden Systemen versucht haben, jene Vereinigung, die Spinoza und Leibniz im

Geiste Schillers und Goethes erfahren haben, erst recht verständlich und erklärbar werden, eine Vereinigung, die man kurz mit Lessings Ausdruck als Leibnizischen Pantheismus charakterisieren kann. Dieser Leibnizische Pantheismus wird von uns am besten mit den Worten Schillers beschrieben: „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existiert, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur ist ein unendlich geteilter Gott.“ [1])

[1]) Schiller, Werke (Reclam-Ausg.), Bd. 10, philos. Briefe pg. 161.

Berichtigung.

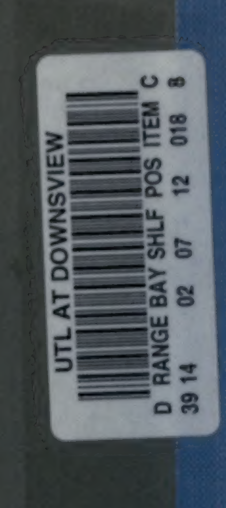
Es ist zu lesen:

S. 7, Z. 8 von oben: radicali statt raticali.

S. 24, Z. 3 von oben: ansieht statt anspricht.

S. 29, Z. 18 von oben: Reihen statt Reisen.

S. 52, Z. 17 von oben: reflexiven statt reflexieven.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 07 12 018 8